El Estado-nación en la construcción de las identidades culturales en América Latina

Edición:
Ana Sofía Solano Acuña
Sharon Rodríguez Brenes
José Heriberto Erquicia Cruz
María Amalia Penabad-Camacho

El Estado-nación en la construcción de las identidades culturales en América Latina

306
S684e

Solano Acuña, Ana Sofía.
El Estado-nación en la construcción de las identidades culturales en América Latina / edición: Ana Sofía Solano Acuña, Sharon Rodríguez Brenes, José Heriberto Erquicia Cruz, María Amalia Penabad-Camacho. – Heredia, Costa Rica : Instituto de Estudios Sociales en Población, UNA, 2021.
314 páginas

ISBN: 978-9977-48-004-6

1. IDENTIDAD CULTURAL 2. SEXUALIDAD 3. INDÍGENAS 4. FERROCARRILES I. Título.

Línea Editorial Género y Diversidad Cultural
Programa Nuevas lecturas de Centroamérica desde su mosaico cultural, relaciones de poder e inequidades
Universidad Nacional, Costa Rica
en colaboración con la
Dirección de Investigaciones de la Vicerrectoría de Investigación y Proyección Social
Universidad Tecnológica de El Salvador

Comité Científico Internacional
Asunción Bernández Rodal, Universidad Complutense de Madrid, España
Itahisa Pérez-Pérez, Universidad de La Laguna, en Tenerife, Islas Canarias, España.
María Carolina Agoff, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
Wilson Picado Umaña, Universidad Nacional, Costa Rica.

Revisión de contenido
Ana Sofía Solano Acuña, Universidad Nacional, Costa Rica.
José Heriberto Erquicia Cruz, Universidad Tecnológica de El Salvador, El Salvador.
Sharon Rodríguez Brenes, Universidad Nacional, Costa Rica.
Gabriela De la Peña Astorga, Universidad Autónoma de Coahuila (UADEC), México.
María Eugenia Bozzoli, Universidad de Costa Rica, Costa Rica.
Elisabeth Cunin, Institut de Recherche pour le Développement, Francia.
Mónica Martínez Mauri, Universitat de Barcelona, España.

Edición
Ana Sofía Solano Acuña, Universidad Nacional, Costa Rica
Sharon Rodríguez Brenes, Universidad Nacional, Costa Rica.
José Heriberto Erquicia Cruz, Universidad Tecnológica de El Salvador, El Salvador.
María Amalia Penabad Camacho, Universidad Nacional, Costa Rica.

Revisión filológica
Miriam Contreras Azpurua, Universidad Nacional, Costa Rica.

Revisión y traducción al inglés
María Paula Delgado Fallas, Universidad Nacional, Costa Rica.

Diagramación
María Amalia Penabad Camacho, Universidad Nacional, Costa Rica.

Publicación editada en Heredia, Costa Rica, Universidad Nacional, Campus Omar Dengo, Apartado 86-3000

Año de publicación: 2021
programa.genero.etnicidad@una.ac.cr

Esta publicación se comparte con una licencia Creative Commons
de tipo Atribución-No comercial-Compartir Igual

Tabla de contenido

Presentación 4
Ana Sofía Solano Acuña, Costa Rica

¿Entretejiendo la exclusión? Normatividad social y ciudadanía de la diversidad sexual y genérica en El Salvador.....7
Gabriel Rosales y Amaral Arévalo, El Salvador

Bahía Blanca, una comunidad forjada entre dos mundos. Relaciones interétnicas en el sur bonaerense entre el 1850 y 1880.....27
David Díaz Baiges, España

Población indígena del resguardo de San Carlos de Cañasgordas (1880-1920).....55
Elizabeth Karina Salgado Hernández, Colombia

La utilidad de las fuentes religiosas para el análisis histórico de las poblaciones indígenas en América Latina, siglos XIX y XX 87
David Díaz Baiges, España

Perspectivas culturales en la formulación de la política social en salud dirigida al pueblo indígena maleku de Costa Rica, en el periodo 2002-2008.....105
Adriana Salazar Miranda, Costa Rica

Masacres indígenas del siglo XX en El Salvador.....133
Johanna Magdalena Marroquín Joachin, El Salvador

La influencia del estado modernista en el desarrollo del esoterismo popular salvadoreño. El caso del Hermano Maximiliano Hernández Martínez.....151
Antonio García Espada, México

Identidad Indígena y Defensa Territorial en la Construcción de la Relación con el Estado 177
Carola Ramos Cortez, Canadá

Formación de Docentes en Educación Intercultural: una perspectiva desde la interculturalidad crítica 213
Silvia Azofeifa Ramos, Costa Rica

El concepto de memoria Indígena y su importancia para el Subsistema de Educación Indígena del Ministerio de Educación Pública de Costa Rica 235
Rubén Andrés Ortiz Rojas, Costa Rica

Pasado excavado y palabra inaudita. Memorias, cuerpos y palabra q´eqchi´ en el documental "Morir para ganar la vida" sobre la masacre de Panzós, Guatemala 257
Rigoberto Reyes Sánchez, México

El ferrocarril como símbolo de progreso en la época liberal en El Salvador.....279
Cristina García Castro y Israel Cortez Ruiz, El Salvador

Presentación

El Estado-nación se puede comprender como aquella idea, propuesta e incluso *"ilusión"* producto de la modernidad, que tenía como fin la organización del territorio, la población y los distintos poderes con la finalidad de afianzar un modelo político-cultural basado en la homogeneidad lingüística, étnica y cultural. Las múltiples contradicciones vinculadas a este modelo y la existencia material de conglomerados diversos, desquebrajan los imaginarios históricos, los grandes discursos y las políticas homogenizantes ante los cuestionamientos de pueblos indígenas, colectivos sexualmente diversos, comunidades de origen africano, y la migración interna y transfronteriza entre otros movimientos sociales.

A partir de esta idea y en el marco del Bicentenario de la independencia de España de varios rincones americanos, el Programa Nuevas Lecturas de Centroamérica (SIA: 0019-18) de la Universidad Nacional, en alianza con la Dirección de Investigaciones de la Vicerrectoría de Investigación y Proyección Social de la Universidad Tecnológica de El Salvador, se permitió abrir una convocatoria para recuperar las voces desde distintas disciplinas, que permitieran reconocer la diversidad de nuestro continente y lo lejos que se encuentran muchos países de ser espacios homogéneos.

En este contexto la presente obra reúne discusiones variadas alrededor de cuatro grandes ejes. El primer eje está representado por el trabajo de Gabriel Rosales y Amaral Arévalo quienes ofrecen una reflexión sobre las experiencias de vida de personas lesbianas, gay, bisexuales, trans, intersexuales y otras identidades sexuales y de género (LGBTI+), en el contexto social y normativo de la sociedad salvadoreña actual.

El segundo eje está conformado por las contribuciones que tienen como sujetos centrales a comunidades indígenas del pasado y del presente, desde diversas lecturas. En cuanto a contribuciones que rescatan procesos históricos del pasado, David Díaz Baiges realiza dos contribuciones, la primera busca hacer un análisis de las relaciones interétnicas en el sur bonaerense entre el 1850 y 1880, y la segunda propone nuevos caminos metodológicos y documentales para el estudio de las identidades indígenas a través de la revisión y análisis de fuentes religiosas. A su vez, Elizabeth Karina Salgado ofrece un acercamiento al resguardo de San Carlos de Cañasgordas en Antioquia, durante la temporalidad que se correspondió con su disolución (1880-1920) y las implicaciones poblacionales y culturales de tal medida. En esta misma línea de análisis, Johanna Magdalena Marroquín rastrea la violencia vivida y recordada por las comunidades indígenas a través del estudio de las masacres de Izalco, Las Hojas y Santo Domingo de Guzmán en El Salvador.

Carola Ramos reflexiona alrededor de las protestas amazónicas de los años 2008-2009, en contra de la legislación neoliberal y las afectaciones que la misma trae para el territorio y el gobierno autónomo del pueblo Awajún que se ubican en el noroeste de la Amazonía peruana.

Dentro de las contribuciones que buscan rescatar las situaciones presentes de los colectivos indígenas, Adriana Salazar realizó un análisis de las políticas de salud desde una perspectiva cultural como punto de partida para la formulación de programas, proyectos y acciones dirigidas al pueblo indígena maleku en Costa Rica. Rubén Andrés Ortiz realiza una reflexión alrededor del Subsistema de Educación Indígena del Ministerio de Educación Pública de Costa Rica, con el objetivo de dimensionar los preceptos conceptuales que impulsan su accionar en contextos de hibridación cultural. También sobre el área de educación, Silvia Azofeifa Ramos, se ocupó de comparar las representaciones sociales del estudiantado de Estudios Sociales y Educación Cívica de la Universidad Estatal a Distancia (UNED) y de docentes en ejercicio del Ministerio de Educación Pública (MEP) con el objetivo de rastrear posturas discriminatorias o xenofóbicas de cara a contextos diversos culturalmente.

Cerrando este eje, Rigoberto Reyes Sánchez, ofrece una mirada metodológicamente novedosa al abordar el documental "Morir para ganar la vida" realizado por la Asociación Comunicarte, como una fuente para el estudio de la memoria alrededor de los ataques que el Ejército perpetró contra la población maya q'eqchi en la localidad de Panzós (Guatemala) durante la guerra civil (1960- 1996).

El tercer eje está representado por el trabajo de Antonio García Espada, quien ofrece un acercamiento a la cultura popular latinoamericana a través de su estudio sobre la influencia del estado modernista en el desarrollo del esoterismo popular salvadoreño. En esta mirada el autor realiza una apuesta metodológicamente sugerente, conceptualmente enriquecedora y políticamente acertada al volcar su repaso a la capacidad de agencia del pueblo cuando de resolver necesidades específicas se trata. Este tipo de estudios permite concluir que las manifestaciones populares de la cultura, no son representaciones pasitas de imaginarios desarraigados de la experiencia vivida, sino que actualmente son una ventana a procesos de orden político y social que afectan a estos sectores de población.

Finalmente, el cuarto eje lo representa el trabajo de Cristina García Castro e Israel Cortez Ruiz, quienes estudian los proyectos de construcción de ferrocarriles en El Salvador de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. En este estudio las personas autoras dimensiona la importancia de estas obras en la avanzada para la consolidación de del Estado en el territorio salvadoreño.

Ana Sofía Solano Acuña

¿Entretejiendo la exclusión? Normatividad social y ciudadanía de la diversidad sexual y genérica en El Salvador

Interweaving the exclusion? Social regulations and citizenship of sexual and gender diversity in El Salvador

Gabriel Rosales[1]
gabriel.baroque1685@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-0727-8534

Amaral Arévalo[2]
amaral.palevi@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-9949-4121

Palabras claves:
Violencia, Neoliberalismo, Derechos Humanos, Ciudadanía, LGBTI.

Keywords:
Violence, Neoliberalism, Human Rights, Citizenship, LGBTI.

Acerca de los autores:
1 Antropólogo Sociocultural por la Universidad de El Salvador, Sub Secretario de Memoria Histórica para el Centro de Estudios de la Diversidad Sexual y Genérica AMATE El Salvador de 2017 a 2019. Curador de la exposición fotográfica "Comunidad y Movimiento LGBTI en El Salvador: Memoria y Resistencia" abierta al público del 22 de junio al 7 de julio de 2018 en el Teatro Nacional "Francisco Gavidia" de San Miguel. Entrevistador, recopilador y transcriptor de historias de vida y material histórico en el proyecto "Archivo Histórico de la Comunidad LGBTI en El Salvador"
2 Postdoctorado en Medicina Social por la Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doctor y Máster Internacional en Estudios de Paz, Conflictos y Desarrollo por la Universitat Jaume I, Especialista en Género y Sexualidad por la Universidade do Estado do Rio de Janeiro y Licenciado en Ciencias de la Educación por la Universidad de El Salvador. Sus líneas de investigación son Cultura para la Paz, Violencias y Estudios LGBTI+ en el Istmo Centroamericano. Con experiencia en la gestión de proyectos para el desarrollo comunitario, en el área pedagógica y el activismo por los Derechos Humanos. Actualmente colabora en el Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos/Universidade do Estado de Rio de Janeiro. Reside en Rio de Janeiro/Brasil.

Resumen
En años recientes el movimiento de la diversidad sexual y genérica experimentó una articulación y fortalecimiento en El Salvador. No obstante, esta situación convivió con un contexto generalizado de violencia y discriminación contra las personas salvadoreñas lesbianas, gay, bisexuales, personas trans, intersexuales y otras identidades sexuales y de género (LGBTI+). El presente capítulo tiene por objetivo, analizar desde los relatos provenientes del contacto con personas pertenecientes a la comunidad y movimiento salvadoreño de la diversidad sexual y genérica, el accionar de marcos normativos como sustento ideológico en las dinámicas de inclusión y exclusión de las personas LGBTI+ de la comunidad política ciudadana. Se recurre a una metodología cualitativa que incorpora mayoritariamente la observación participante e historias de vida. Para el análisis se retoman categorías como Marcos Normativos propuesto por Judith Butler, Ciudadanía Ahuecada por parte de John Gledhill y Hegemonía Selectiva por parte de Gavin Smith. En suma, podemos mencionar como hallazgos que buena parte de las reivindicaciones del movimiento salvadoreño de la diversidad sexual y genérica, pese a tener un trasfondo transgresor de las relaciones de género, estas han discurrido a través de los márgenes que establece la normatividad social dominante. El accionar y la reproducción de marcos normativos que establecen un valor diferenciado de la vida de las personas sexual y genéricamente diversas, por una parte, legitiman las formas de violencia de que son objeto, y por otra, exteriorizan una tensión entre la admisibilidad y la exclusión como sujetos sociales plenos al interior de la comunidad ciudadana.

Abstract
In recent years the movement of sexual and gender diversity has experienced an articulation and strengthening in El Salvador. However, this situation coexisted with a generalized context of violence and discrimination against Salvadoran lesbians, gays, bisexuals, transsexuals, intersex persons and other sexual and gender identities (LGBTI+). The objective of this chapter is to analyze the action of normative frames in the ideological sustenance of exclusion and inclusion dynamics of the LGBTI+ people into citizen political community, starting from the stories and direct contact with members of sexual and gender diversity community and movement in El Salvador. The methodology used is qualitative, incorporating mostly participant observation and life stories. Some categories taken for the analysis are Normative Frames by Judith Butler, Hollowed Citizenship by John Gledhill and Selective Hegemony by Gavin Smith. In short, we can mention as findings that many of the Salvadorian sexual and gender diversity movement's claims, despite having a transgressive background of the gender relations, have ran within the margins stablished by the dominant social order. The action and reproduction of these normative frames, that stablish a differentiated value to the lives of gender and sexually diverse people, in one hand legitimate the forms of violence they are subjected to, and on the other, externalize a tension between admissibility and exclusion as full social subjects within the citizen community.

Introducción

El presente capítulo sintetiza los resultados de una investigación eminentemente cualitativa inicialmente presentada por Gabriel Rosales como parte del trabajo de grado para obtener el grado de licenciatura en Antropología Sociocultural por parte de la Universidad de El Salvador, que se llevó a cabo durante los años 2015 y 2017. En ella se indagó a través del relato etnográfico sobre las formas en las que personas pertenecientes a la comunidad y movimiento de lesbianas, gay, bisexuales, personas trans, intersexuales y otras identidades sexuales y de género (LGBTI+) que residen en la ciudad de San Salvador, construyen experiencias particulares de ciudadanía en el contexto de la democracia liberal salvadoreña. Experiencias insertas en un proceso de inclusión, ampliación y flexibilización de posturas institucionales hacia la diversidad sexual tanto de la sociedad política como de la civil que a primera vista parecen entrar en contradicción con las condiciones cotidianas de violencia que viven los sujetos pertenecientes a este sector de la sociedad salvadoreña.

En El Salvador, las personas y movimiento LGBTI+ enfrentan actualmente un contexto de incertidumbre en cuanto a la continuidad de ciertas medidas y políticas públicas que hasta hace poco habían representado una expansión de derechos ciudadanos hacia este sector de población. Esta expansión no se dio de la noche a la mañana, y junto con la capacidad de incidencia del movimiento social, se vio determinada en gran medida por aspectos como la presión de colectivos organizados, el apoyo de organismos internacionales de cooperación y Derechos Humanos y una administración de gobierno relativamente más abierta a la inclusión de grupos históricamente excluidos de las políticas de nación.

De tal manera que el acceso a derechos como la salud, ejercicio de sufragio, la asociación y la implementación de medidas por parte del Estado orientadas a brindar algún marco formal de protección al menos en términos jurídicos a las personas LGBTI+, representaron una mejora sustancial en cuanto al respeto de sus derechos. No obstante, aspectos como la

exclusión laboral, las precarias condiciones de vida, un entorno marcado por la violencia, discriminación, impunidad en el asesinato de personas de la diversidad sexual y genérica y la constante amenaza de la reducción de los derechos alcanzados, continuaron existiendo como símbolos que por su carácter antagónico con los principios de igualdad y los derechos ciudadanos denotan la carencia de un estatus de ciudadanía plena.

A manera de hipótesis se plantea que la violencia manifiesta contra las personas salvadoreñas LGBTI+ y los discursos ampliamente extendidos de inclusión social y expansión de derechos ciudadanos no son aspectos contradictorios entre sí, ambos procesos forman parte de la dinámica propia de las sociedades democrático-liberales y son características fundamentales de la categoría de *ciudadanía*. Ciudadanía que al tiempo que expande derechos, los "ahueca" como un mecanismo de gobernabilidad a través de la selección diferencial entre sujetos históricamente excluidos de la condición de ciudadanos, que da como resultado último mantener el orden dominante. Las pautas vinculadas a la admisibilidad o exclusión de la condición de ciudadano están a su vez determinadas por la acción de la normatividad social, que brinda a los sujetos sociales sistemas de valores a partir de los cuales legitimar o desacreditar la propia pertenencia y la de otros sujetos sociales a la comunidad política ciudadana.

El presente capítulo se compone de cuatro apartados. El primero de ellos expone los planteamientos teórico-metodológicos que han orientado la interpretación de información y datos de campo. Ello a través de una discusión y problematización de la ciudadanía, sus alcances y acepciones y la construcción de esta entorno a la figura de un sujeto universal que, al ser impuesto como la norma mediante la acción de procesos hegemónicos, brinda a la ciudadanía su carácter eminentemente excluyente de todo aquel sujeto y grupo social que no coincide con una serie de atributos previamente pautados. El segundo apartado constituye la presentación de resultados, enfocado principalmente a la expansión de derechos hacia las personas LGBTI+ en El Salvador, en este se manifiestan las perspectivas e interpretaciones que personas al interior de la comunidad y movimiento tienen de la coyuntura de ampliación de derechos. El tercer apartado continúa con la presentación de resultados, esta vez haciendo énfasis en las experiencias de las y los informantes sobre la vivencia de derechos, la cotidianidad de la violencia y la formulación de procesos de auto exclusión sustentados en el entretejido de marcos normativos que brindan a los sujetos sociales directrices más o menos conscientes sobre su propia admisibilidad y la de otros sujetos sociales dentro de la categoría de ciudadano. Por último, el cuarto apartado brinda consideraciones finales a la luz de los resultados encontrados.

Una aproximación a la ciudadanía en las sociedades democrático-liberales

Con el fin de brindar una aproximación teórica a la manera en que se plantea la ciudadanía y los derechos asociados a esta, se parte de la definición del concepto de ciudadanía. Este está marcado por la unión de dos vertientes de pensamiento, por un lado enfocado en los derechos que otorga y por el otro haciendo énfasis en las obligaciones en que incurren los sujetos sociales para obtenerla. Según T. H. Marshall (1997 [1950]), la ciudadanía es un estatus que se otorga a los que son miembros de pleno derecho de una comunidad.

Todos los que poseen ese estatus son iguales en lo que se refiere a los derechos y deberes que implica, requiere su existencia dentro de un Estado de bienestar democrático-liberal que garantice de manera igualitaria tres tipos de derechos esenciales: derechos civiles, políticos y sociales. En esta definición tienen un papel central los derechos de los que el ciudadano se vuelve acreedor. Sin embargo, deja en un segundo plano las obligaciones que el acceso a la ciudadanía implica. Al mismo tiempo, no contribuye demasiado en la explicación de las pautas que propician la exclusión de segmentos de la población de la condición de ciudadano, omite la existencia de un modelo preestablecido al cual debe ceñirse el sujeto social con tal de garantizar su acceso a derechos.

Bajo esta perspectiva, las carencias y falta de consistencia en el acceso a derechos a menudo son interpretadas como una prueba de que ciertos grupos sociales no han alcanzado una ciudadanía plena, es decir su ciudadanía es tomada como un estatus jurídico inconcluso o inalcanzado, ello restringe la posibilidad de concebir tales carencias en su rol utilitario dentro de las democracias liberales y estructuras opresivas fundamentales para el capitalismo heteropatriarcal.

La definición y alcance de la ciudadanía y sus derechos se presenta expandida en un contexto neoliberal, tomando en cuenta como nunca antes a aquellos grupos y poblaciones históricamente excluidos de los proyectos nacionales. Sin embargo, es de hacer notar que esta situación se instituye dentro de los márgenes brindados por el orden dominante, procurando que la concesión de estos no implique la pérdida de control en el manejo de recursos estratégicos para el capital. Jhon Gledhill (2004) sostiene que la ciudadanía contemporánea se caracteriza por un proceso simultáneo de expansión y "ahuecamiento", refiriéndose con ahuecamiento a las crecientes dificultades enfrentadas por los ciudadanos de sociedades democrático-liberales respecto a maneras cada vez más precarias de ganarse la vida, donde se suprimen derechos tradicionalmente definidos. La confluencia de ambos procesos, la expansión y ahuecamiento de derechos, no son aspectos mutuamente opuestos, más bien son las características fundamentales e interdependientes que la ciudadanía posee en el contexto democrático liberal actual, pero que son presentadas como inconexas con la finalidad de gobernar las tensiones inherentes de condiciones social, política y económicamente excluyentes.

Formas diferenciadas de ciudadanía surgen para el alivio de las dificultades en la inclusión de todos aquellos grupos que por su adscripción étnica, sexual, social y política han vivido al margen de los derechos ciudadanos. Cabe resaltar que la inclusión dentro de la comunidad ciudadana viene dada como grupo en su conjunto o como menciona Kymlicka y Norman (2002) "Desde esta perspectiva, los miembros de ciertos grupos serían incorporados a la comunidad política no sólo como individuos sino también a través del grupo, y sus derechos dependerían en parte de su pertenencia a él." (Kymlicka y Norman, 2002, p. 18).

De tal suerte que la generación de una ciudadanía diferenciada satisface la necesidad de control y poder del capitalismo hacia grupos relegados y excluidos. Los derechos y reivindicaciones adquieren un sentido segmentado en correspondencia con el grupo social al que se pertenece en la búsqueda de equiparar el estatus ciudadano al de "ciudadano pleno". Respecto a ello John Gledhill (2004) señala la calidad de los derechos que se otorgan, y cómo estos se presentan desprovistos de contenido, en tanto que dan la falsa sensación a los individuos de adquirir cierta cuota de poder.

> De hecho existe a menudo una enorme brecha entre los derechos reconocidos en las constituciones y las realidades cotidianas que viven la mayoría de estos nuevos "sujetos de derecho". Allí donde se otorga el manejo de recursos reales, se trata de recursos no estratégicos (Gledhill, 2004, p. 82).

Hegemonía y diferencialidad ciudadana

La participación política de sujetos sociales pertenecientes a grupos históricamente excluidos se ve ampliada mediante la institución de las formas de ciudadanía diferenciada recién mencionadas, ello abre cierto margen de maniobra para la generación de procesos de resistencia frente al orden dominante, no obstante como señala Gledhill (2004) "los resultados prácticos de estas formas de resistencia siguen siendo limitados por una gama de estrategias burocráticas y procedimientos que menguan la sustancia de estos aparentes cambios políticos" (Gledhill, 2004, p. 82).

A raíz de la realidad recién descrita surge, la distinción entre quiénes poseen y ejercen derechos ciudadanos y quiénes, o bien deben cumplir requisitos adicionales como organizarse en la sociedad civil o bien se encuentran definitivamente desprovistos de la oportunidad de ser beneficiados con la expansión de estos. Esta distinción está estrechamente relacionada con la mayor o menor admisibilidad de los sujetos sociales con base en construcciones culturales, históricas y políticas en torno a condiciones de clase, género, color de piel y etnia. Ello es coincidente con la lógica de producción capitalista, en la cual se necesita de la existencia de una población excedente que conforme un ejército industrial de reserva, excluido o disociado de su papel en la reproducción del sistema. Para Gavin Smith (2010) esta situación conlleva la creación de proyectos *hegemónicos*[1] que a la vez que proporcionan gobernabilidad de las tensiones inherentes a las desigualdades y el acceso asimétrico a derechos, permiten seleccionar aquellos sujetos y grupos con posibilidades de ser incorporados dentro de los proyectos de nación en las sociedades democrático-liberales actuales.

Este proceso de creación de un proyecto hegemónico capaz de seleccionar los sujetos y/o grupos sociales admisibles dentro de la expansión de derechos ciudadanos necesariamente hace uso de lo que Judith Butler (2010) denomina *Marcos Normativos*, aquellas pautas culturales, sociales y políticas que mediante su perpetuación y reforzamiento sirven de insumo en el establecimiento del valor de la vida y existencia dentro de la estructura social. A la larga estas contribuyen, mediante su incorporación dentro de un repertorio cultural, a legitimar o deslegitimar el acceso a derechos ciudadanos y a gozar del estatus que acredita el ejercicio de tales derechos. Para Smith (2010) esto constituye el paso de un proyecto hegemónico expansivo a otro selectivo, tendiente a hacer partícipes a los sujetos sociales mismos en la dinámica de selección de una gran diversidad de grupos y sujetos sociales a ser incorporados o excluidos de la expansión de derechos.

1 La definición de hegemonía proviene de Gramsci y este la visualiza a partir de dos dimensiones: "el proyecto de un bloque dominante para asegurar el futuro" y "la pregunta cultural sobre el campo de lo que se toma por supuesto como natural, la forma recibida del mundo y todo lo que en él habita" (Smith, 2010, p. 182). Concibiendo estas dos dimensiones en su interrelación mutua es posible visualizar a la hegemonía como un proceso a la vez político y cultural. Respecto a ello el autor menciona que: "El éxito de un proyecto hegemónico para el futuro depende, en gran medida, de su capacidad para formular el presente en base a lo que se toma por supuesto del pasado" (Smith, 2010, p.182).

La preeminencia del sujeto ciudadano universal

Como ya hemos sugerido en líneas anteriores, la admisibilidad de sujetos y grupos sociales dentro del proceso de expansión de derechos viene determinado, entre otros aspectos, por relaciones de clase, género, orientación sexual, generación, geografía y raza/etnia, que en muchos casos se ven reforzadas por la dinámica propia del capitalismo. De ahí el que los proyectos hegemónicos selectivos supediten la admisión al mayor apego por parte de sujetos y grupos sociales a un patrón universal de "ciudadano" mismo que en primera instancia no toma en consideración a grupos históricamente marginados y sometidos como las mujeres y las personas pertenecientes a la diversidad sexual y genérica.

Sobre este aspecto, Rita Segato (2016) nos proporciona una acertada crítica a cómo la generación de ciudadanías diferenciadas enfocadas a grupos sociales específicos a la larga proporciona gobernabilidad hacia la desigualdad y exclusión ocasionada por la prevalecencia de una figura inamovible de ciudadano, figura excluyente y totalizadora desde su origen, alrededor de la cual cualquier forma alterna de participación o adhesión a la comunidad política ciudadana habrá de tratarse como proceso problemático o anómalo.

> Una democracia que no tenga como su deontología irreductible la defensa del pluralismo no será democracia, aunque represente la voluntad mayoritaria. Porque su polo conductor será esa esfera, diseñada a partir de una estructura binaria donde las variedades de sujetos diferenciados y minorizados (las mujeres, las personas practicantes de modalidades no normativas de la sexualidad, los negros, los indios, los jóvenes y niños, y todo lo que se desvíe de la norma encarnada por el sujeto universal) pasan a ser alteridades y anomalías del Uno en la imaginación colectiva, y deben realizar un esfuerzo de travestismo para hablar en el idioma de la política, ahora secuestrada por el campo estatal; incómodas anomalías que encarnan «el problema del otro» (Segato, 2016, p. 96).

Igualmente, la autora hace énfasis en cómo las relaciones de género propias de la modernidad juegan un papel importante en la configuración de la noción imperante de ciudadanía. Es la intersección de estas relaciones de género con las desiguales relaciones de clase y raza las que a la larga generan el que el patrón del "Uno Universal" se fundamente en la preponderancia y exaltación del imaginario masculino heterosexual blanco sobre cualquier grupo o ámbito "ajeno" a este.

> Sin embargo, como ya otros autores han afirmado, este ámbito, esta ágora moderna, tiene un sujeto nativo de su espacio, único capaz de transitarlo con naturalidad porque de él es oriundo. Y este sujeto, que ha formulado la regla de la ciudadanía a su imagen y semejanza, porque la originó a partir de una exterioridad que se plasmó en el proceso primero bélico e inmediatamente ideológico que instaló la episteme colonial y moderna, tiene las siguientes características: es hombre, es blanco, es pater familiae —por lo tanto, al menos funcionalmente, heterosexual—, es propietario y es letrado. Todo el que quiera mimetizarse de su capacidad ciudadana tendrá que, por medio de la politización —en el sentido de publicización de la identidad, pues lo público es lo único que tiene potencia política en el ambiente moderno—, reconvertirse a su perfil (Segato, 2016, p. 118).

Se deja de manifiesto cómo la legitimidad en cuanto al carácter ciudadano de cualquier forma alterna al "Uno Universal" viene dada precisamente autosubrayando la condición de diferencia respecto a este, por lo que el auge de la admisión de cierto grado de diversidad dentro de los proyectos de nación en suma no es ideado para trastocar la hegemonía de grupos dominantes. De tal modo que la expansión de derechos hacia poblaciones como la LGBTI+ se ve fuertemente condicionada por las concepciones y relaciones históricamente construidas en torno al género y sexualidad no heteronormativa y las condiciones materiales de existencia que le excluyen de un modelo universal inamovible de ciudadano.

En resumen, el enfocarse en la ciudadanía únicamente desde su dimensión positiva, es decir, la relacionada al ámbito de los derechos ciudadanos cumple la vital función de garantizar el manejo de las tensiones y conflictos latentes de una sociedad dominada por las desigualdades de tipo económico, social y político. Desvía el potencial beligerante de los grupos históricamente excluidos, como la población LGBTI, del cuestionamiento hacia las estructuras de opresión que propician y se valen de su propia exclusión para mantener el sistema.

Referentes metodológicos

La vía de aproximación metodológica implementada para el análisis de la situación planteada se identifica con la propuesta de campo social y la teoría del conflicto de Gluckman (2003). Específicamente en lo concerniente a considerar a los sujetos sociales como individuos que pertenecen y se mueven entre distintos contextos sociales. Donde la adscripción a distintos grupos suscita en muchos casos tanto conflictos que dinamizan la interacción social como alianzas fundamentadas en intereses comunes (Gluckman, 2003). De este modo, grupos como la población LGBTI+ no habrán de ser caracterizados como una unidad homogénea, armónica y cerrada, sino bajo sus verdaderas dimensiones, la de una red de relaciones establecidas por sujetos sociales con adscripciones variadas en términos de clase, identidad de género, grupo etario, posiciones ideológicas, etc, en donde el conflicto lejos de estar ausente, juega un papel crucial en la dinámica del conjunto social y la manera en que este se organiza y relaciona con la sociedad dominante y las distintas instituciones. El trabajo de campo para esta investigación fue llevado a cabo entre los años 2015 y 2017 en San Salvador, El Salvador. A fin de establecer una red de informantes se recurrió a establecer contacto con informantes clave al interior de organizaciones pertenecientes al movimiento LGBTI+ salvadoreño, ello permitió la recopilación de datos primarios desde distintas técnicas de investigación como la observación participante, entrevistas semi estructuradas, recopilación de historias de vida e investigación documental. Así, con la finalidad de dar cuenta de la vivencia real de la ciudadanía por parte de las personas LGBTI+ que participaron en este estudio, se optó por el abordaje desde una perspectiva etnográfica en los distintos espacios de socialización y de acción política de la comunidad y movimiento LGBTI+ (contextos de manifestación pública, Organizaciones No Gubernamentales, espacios de esparcimiento, etc), ello permitió obtener una vista amplia de la vivencia ciudadana y las perspectivas y estrategias emprendidas por las y los sujetos sociales sobre un entorno ambiguo en el cual la expansión de derechos convive con la exclusión. Finalmente, es de hacer notar que en el presente documento la identidad de la mayor parte de informates se encuentra resguardada mediante el uso de seudónimos.

Políticas públicas y expansión de derechos ciudadanos

Para brindar una breve contextualización de la actual situación de la diversidad sexual y genérica en El Salvador se debe mencionar que antes de 1992 no existía ninguna acción de organización política de las personas LGBTI+. Tanto por el contexto de guerra interna como por la "invisibilidad" de la homosexualidad que no permitían la emergencia de la disidencia sexual y de género como movimiento social. Aunque debe decirse, desde 1976 *Oráculos Discoteque* era un espacio de sociabilidad gay y lésbico en San Salvador; sin embargo, al interior de este no se desarrolló una politización pública de sus comensales. Previo a la firma de los Acuerdos de Paz, un grupo de homosexuales y travestis comenzó a reunirse para la realización de un proyecto de atención y prevención del VIH en 1992. Paralelamente al proceso, mujeres lesbianas también se organizaron. Este grupo se fundamentó en el feminismo como propuesta política. El nombre con el que fueron conocidas fue la *Colectiva lésbica-feminista salvadoreña de la Media Luna* y tienen una vida institucional entre 1992 a 1997 aproximadamente.

Al interior de estos dos núcleos surgió el movimiento LGBTI+ salvadoreño. Sus demandas políticas ante el Estado han tenido diferentes procesos de evolución. Por una parte, la temática de VIH fue prioritaria para gay y travestis al inicio de la década de 1990, para mujeres lesbianas fue manifestar su existencia con voz propia ante el Estado y la sociedad, ya que las lesbianas poseen como mínimo dos procesos de discriminación acentuados: por ser mujeres y por ser lesbianas. En la segunda década de 1990 la temática de violencia homicida tomó las agendas de las primigenias organización gay y travestis.

En el ámbito académico, las primeras producciones académicas universitarias discuten la negación de ciudadanía de las personas LGBTI+, utilizando como eje de análisis el acceso al trabajo. Por una parte, Hernández y Hernández (1998) afirmaron que el machismo incentivaba procesos de discriminación y desigualdad laboral contra aquellas "minorías sexuales" que disentían del modelo heterosexual binario hegemónico. Esta situación la reforzaron Cruz, Sánchez y Azcunaga (1999), quienes observaron que el rechazo laboral contra personas LGBTI+, las condenaba a la precariedad laboral del trabajo informal y el trabajo sexual de calles. Garay, Salguero y Segovia (2002) manifestaron que la discriminación laboral en las mujeres lesbianas podía ser atenuada por medio del ocultamiento de su orientación sexual en su contexto laboral.

En la década del 2000 existió un proceso de estabilización de identidades político-sexuales y por consiguiente la separación y solidificación de agendas políticas, las cuales demandaban procesos de redistribución económica por medio al acceso de los servicios de Salud, Educación, Vivienda, Trabajo entre lo prioritario. En esta época existió un proceso de multiplicación de organizaciones. En este contexto, se iniciaron los procesos de reforma constitucional discriminatoria para prohibir la posibilidad del matrimonio civil entre personas del mismo sexo y la adopción. En el intento de detener esta reforma, en el año 2009 irrumpe el movimiento de disidencia sexual y de género como actor político en la palestra nacional por medio de la *Alianza para la Diversidad Sexual LGBT*, para ejercer un contrapeso, debatir, confrontar, exponer y proponer ante la Asamblea Legislativa y la sociedad en general una alternativa a tal reforma.

A partir de 2010 se entró en una fase de *institucionalización*. A parte del proceso de inscripción de las organizaciones LGBTI+ para obtener la personería jurídica conforme la ley y sin ser objeto de discriminación; el Ejecutivo implementó una serie de acciones en beneficio de las personas LGBTI+. En este periodo se creó la Dirección de Diversidad Sexual al interior de la Secretaria de Inclusión Social y la Mesa Permanente sobre Derechos Humanos de la población LGBTI al interior de la Procuraduría para la Defensa de los Derechos Humanos. Estas instancias fueron claves para la gestión y promoción de la ciudadanía a personas LGBTI+ en las diferentes carteras de Estado. Todo este proceso político tuvo incidencia en la vida de las personas LGBTI+ a nivel individual.

> Sí… y no me quiero hacer la víctima, pero ellos no vivieron lo que yo viví. A mí me ha costado superar el miedo al rechazo me ha costado el temor ese, entonces quizás por eso yo soy aislado no me va ver así… yo voy, participo de las marchas pero no soy protagonista me entiende […]Yo no viví eso en mis años de mozo me entiende cuando solamente lo viví de los 12 a los 24 pero de ahí yo fui ella y no me la compliqué pues… entonces admiro yo mucho a estos muchachos que asumen 24 horas vivir como hombres trans -que asumen dar el paso- así como yo vivo ahora. (Gilberto Serrano, empleado - hombre trans, 8 de octubre de 2016).

Gilberto Serrano es un hombre transgénero de 58 años, empleado de un "call center"[2] y actualmente residente en Estados Unidos. Él, junto con sus hermanos, creció en una familia de clase media originaria de Santa Ana establecida en San Salvador. Sostiene que desde los nueve años de edad se sintió identificado con el género masculino, aunque eso le acarreara una serie de inconvenientes en distintos ámbitos de su vida. Gilberto ha experimentado el paso de un contexto represivo e invisibilizador de la diversidad sexual y genérica a otro donde existe una relativa apertura a discutir el tema desde la sociedad en general y las instituciones del Estado, pasando por la ampliación del espectro de categorizaciones que aglomeran las diversas formas de sexualidad e identidad alternas a la heteronormatividad dominante.

Esta realidad, le permite delimitar lo que para él constituye una diferencia entre su experiencia como una persona LGBTI+ de mediana edad y las nuevas generaciones de hombres transgénero, a las que percibe con mayores facilidades para asumir y adoptar sus identidades y expresiones de género. A su parecer, uno de los ámbitos en los cuales una mejora en el acceso a derechos es verdaderamente palpable, es en el área de salud.

> Es más, yo estoy en el proceso de removerme la matriz y los ovarios y estoy en el Seguro Social y de hecho en el Seguro Social ahora muy muy muy…. Con los hombres trans y las mujeres trans… pero con los hombres trans ellos están con una apertura tremenda (Gilberto Serrano, empleado - hombre trans, 8 de octubre de 2016).

La mejora señalada por Gilberto está relacionada a una política proveniente desde el Estado salvadoreño en el supuesto de reducir la discriminación en el acceso a servicios médicos y mejorar la calidad de estos hacia personas pertenecientes a la población LGBTI+ salvadoreña. En su momento, políticas como la anterior se vieron manifestadas mediante

2 Empresas de capital norteamericano que brindan servicios telefónicos virtuales en inglés para clientes norteamericanos. En palabras de Hilary Goodfriend (2018), el call center "emerge como el instrumento para reformar los deportados transgresores y convertirlos en sujetos neoliberales productivos".

la creación de protocolos de atención y promulgación de decretos ejecutivos por parte del gobierno de El Salvador. Específicamente estas medidas incluyeron la creación de lineamientos técnicos para el abordaje en salud de las personas lesbianas, gays, bisexuales y transgénero (Ministerio de Salud, 2012) y Lineamientos técnicos para la atención integral en salud de la población LGBTI (Ministerio de Salud, 2016). Parece lógico que la expansión de derechos hacia este sector de la población necesariamente tuviera un marcado componente de salud pública, ello teniendo en consideración que la población LGBTI+ fue una de las más afectadas por la pandemia de VIH en los años ochenta y noventas, aspecto que jugó un papel determinante en la conformación de las primeras organizaciones LGBTI+ en el país, ejemplo de ello fue el grupo "Entre Amigos" surgido en los años noventa al interior de organizaciones de prevención del VIH-SIDA como FUNDASIDA (Arévalo, 2016).

Así mismo hubo otros ámbitos del accionar estatal que incorporaron algunas medidas en la búsqueda de incluir a las personas sexual y genéricamente diversas dentro de las políticas públicas del Estado, estos fueron el órgano Ejecutivo, el órgano judicial a través de la Unidad Técnica Ejecutiva del Sector de Justicia, el Tribunal Supremo Electoral, algunos gobiernos locales del área metropolitana de San Salvador y en mucha menor medida del órgano legislativo.

El decreto ejecutivo número 56 emitido en 2010 por el gobierno de Mauricio Funes implicó otro hito en la "promoción" de la no discriminación hacia la población LGBTI+ desde el accionar del Estado, este decreto rezaba textualmente: "Prohíbese en la actividad de la Administración Pública toda forma de discriminación por razón de identidad de género y/o de orientación sexual." (Órgano Ejecutivo, 2010). Este decreto -suprimido en 2019 por la administración de Nayib Bukele-, gozó de una percepción ambivalente desde las personas integrantes de la población y movimiento LGBTI+ salvadoreño quienes lo veían como un aspecto relevante en el reconocimiento de las personas LGBTI+ por parte del gobierno central salvadoreño, pero que a su vez, adolecía de la falta de herramientas legales que garantizaran la aplicación de medidas que evitaran la discriminación desde la administración pública. Prevaleciendo, por un lado, un sentido optimista en que esta fuera la primera de una serie de medidas tomadas desde el Estado salvadoreño, para mejorar las condiciones de vida y el acceso a derechos para las personas LGBTI+. Al mismo tiempo, también fue percibido como una instrumentalización -por su carácter inconsulto y carente de medidas punitivas a la infracción del decreto- de las demandas y necesidades de las personas sexual y genéricamente diversas.

Por su parte, desde 2014 el voto por parte de las personas transgénero se vio facilitado mediante ciertas acciones emprendidas por el Tribunal Supremo Electoral, ello constituyó un paso importante en la expansión de derechos políticos hacia las personas LGBTI+ al menos durante los contextos de elecciones de cargos públicos, haciendo excepciones a la discordancia entre las identidades asignadas a las personas trans (plasmadas en sus documentos de identidad) y las expresiones e identidades de género con las que ellas/os se reconocen. Pese a los intentos del Estado salvadoreño por presentar estas acciones como nacidas espontáneamente desde sus políticas y proyectos de nación, distintas organizaciones LGBTI+ se unieron para dejar en claro que este y otros logros como la obtención de personerías jurídicas por parte de estas eran logros producto de su esfuerzo en la lucha por los derechos

de las personas sexual y genéricamente en El Salvador. En alguna medida, hitos como este sirvieron de insumo para impulsar agendas reivindicativas tendientes a promover el respeto del derecho a la identidad de las personas trans en el país.

En el ámbito jurídico, hitos en la expansión de derechos hacia las personas LGBTI+ en El Salvador lo constituyeron las reformas a los artículos 129 y 155 del código penal, Asamblea Legislativa (2015), que ahora incluyen la tipificación de crímenes de odio por identidad de género y orientación sexual expresados en los casos de crímenes cometidos contra personas LGBTI+. No obstante, se señala una brecha considerable entre la creación de estos ordenamientos jurídicos y una verdadera aplicación de estos, ya que tuvieron que pasar 5 años para tener la primera sentencia en el crimen de odio de Camila Díaz por parte de tres agentes de la Policía Nacional Civil.

En 2014 existió un reemplazo en la administración del ejecutivo por parte del FMLN. Este reemplazo, al parecer no implicaría modificaciones en las iniciativas emprendidas en la administración anterior, se vaticinaba una continuidad en todos los sectores, incluyendo las acciones emprendidas desde la Dirección de Diversidad Sexual. Esto no fue lo que sucedió. El empuje inicial de políticas públicas de inclusión social fue disminuido. Ante este repliegue, se generó una serie de tensiones, disputas, avances y acuerdos políticos al interior de todas las organizaciones. El mayor fruto de ese proceso fue la creación de la *Federación Salvadoreña LGBTI* en 2017.

Podemos decir que, pese a los retrocesos en tiempos recientes, en los últimos años, los derechos ciudadanos ampliaron sus alcances hacia las personas LGBTI+ en cuatro grandes ámbitos: salud, combate a la discriminación, participación política-democrática y marcos jurídicos. No obstante, la percepción de esta situación por parte de las personas sexual y genéricamente diversas no dejó de caracterizarse por la ambigüedad, pues la expansión de estos derechos siempre se dio de manera simultánea con la continuidad de condiciones precarias de subsistencia, un entorno sumamente violento y condiciones de discriminación muy marcadas, sobretodo hacia aquellas personas dentro de la comunidad cuyas identidades y expresiones de género difieren en mayor medida del patrón heteronormativo dominante.

Ciudadanía, normatividad social y ahuecamiento de derechos

> Yo prefiero verte en un ataúd, prefiero verte muerto a verte convertido en un maricón [...] ¿querés ser dueño de un chupadero y no poder optar a nada más que eso? Porque los maricones es lo único que hacen.... Los maricones o se prostituyen o ponen chupaderos para poder sobrevivir... ¿no querés ser un profesional en tu vida?... ¿y tus sueños dónde están? [...] o sos maricón y arruinas tu vida o sos profesional y sos un hombre de bien (Ámbar Alfaro, Mujer transgénero, 1 de noviembre de 2016).

Es en relatos como el anterior, donde podemos rastrear el accionar de los fundamentos ideológicos de la normatividad social, en ellos vislumbramos los patrones y preconcepciones aglutinados en los *marcos normativos* propuestos por Butler (2010), es decir, el valor y legitimidad que surge de la expectativa que se tiene de los sujetos sociales y su capacidad de concordar o diferir con un modelo ideal de individuo y la distribución diferencial de la

precariedad de la vida. Como podemos apreciar, estos marcos normativos son socializados a diferentes escalas de la vida social, para el caso específico del relato, desde el ámbito familiar.

Los radios de acción de los marcos normativos son, desde nuestra perspectiva dos. Por una parte, los que en última instancia determinan la legitimidad de la violencia dirigida hacia las personas LGBTI+ y por otro, aportan el fundamento sobre el que se erige el entramado ideológico que soporta la admisibilidad y/o exclusión de la expansión de derechos ciudadanos hacia las personas sexual y genéricamente diversas, ello en congruencia con la configuración de la estructura social en su conjunto a través de lo que Eric Wolf (2001) denomina Poder Estructural: "se manifiesta en las relaciones; no sólo opera dentro de escenarios y campos, sino que también organiza esos mismos escenarios, además de especificar la dirección y la distribución de los flujos de energía." (Wolf, 2001, p. 120). Es este Poder Estructural y su accionar el que se asume como un orden natural de cosas a su vez hace un uso amplio de la ideología, entendiéndola como "[...] un conjunto o sistema de ideas, las cuales se organizan en forma consciente para dirigirse a ciertos fines propuestos." (Mager, 2010, p. 52).

La diversidad de experiencias en torno a la violencia, discriminación y visiones de mundo entre las personas pertenecientes al movimiento y población LGBTI+ están directamente relacionadas a la intersección de dimensiones como la clase social, el género, el color de piel y la identidad y expresión de género. Ello brinda a este grupo social un carácter eminentemente heterogéneo aun cuando se comparte un pasado común. De tal forma que aspectos como la violencia y discriminación no son experimentados y percibidos en la misma medida por la totalidad de los y las sujetos pertenecientes a la diversidad sexual y genérica. Ello es patente en las expectativas que genera la situación de exclusión en informantes como José Guzmán, un hombre transgénero de 25 años, quien ha experimentado considerables dificultades para completar sus estudios universitarios y acceder al mercado laboral debido a la discriminación que sufre producto de su identidad y expresión de género:

> Tengo tantas expectativas de trabajar de mi carrera que es otra de las razones por las cuales he decidido meterme al sacerdocio, aparte de que me encanta, con los anglicanos no hay problema y no necesito estar dando todas las vueltas que tengo que hacer para graduarme yo, o sea no sólo de parte de la universidad sino que como nosotros somos una carrera ligada a la salud pública estamos ligados al Concejo Superior de Salud Pública que está ahí por el Salvador del Mundo, hay que ir a inscribirse -es colegiado- ajá, te dan un número de serie, te dan el sello y todo eso, para sacar recetas controladas tenés que ir otra vez ahí, tenés que pedir recetas especiales y cada receta que haga especial o no tengo que firmarla y sellarla y de ahí estuve como año y medio intentando buscar trabajo en clínicas... O sea, todo va perfecto hasta que vos das documentos... (José Guzmán, Hombre transgénero estudiante y miembro del Ministerio Anglicano "Libres en Cristo", 24 de enero de 2017).

En el caso de las personas trans, la falta de acceso al derecho a la identidad contribuye a relegarlas a puestos marginales dentro de la estructura social, ello debido a que la falta de reconocimiento por parte del Estado y sus instituciones va íntimamente ligada a la estigmatización de este sector de la población en la vida social cotidiana. En muchos casos

esta situación empuja a la búsqueda de alternativas de supervivencia, que bien pueden ser obtener un empleo dentro del conjunto de organizaciones no gubernamentales LGBTI+, emigrar, incorporarse al comercio informal o dedicarse al trabajo sexual. Al respecto, el informante identifica la diferencialidad en la magnitud de la discriminación de las personas trans en comparación con las personas cisgénero de la comunidad.

> Cómo no, si de hecho por eso estoy aquí y a parte o sea para nosotros es inevitable hasta cierto punto tener ese suicidio laboral estés adentro o no porque no es como la comunidad gay o la comunidad de las mujeres lesbianas que mientras ellas no digan nada y no las vean con la pareja nadie sabe, nadie supo. En cambio, nosotros, sí o sea a la hora que yo tomé mi decisión, llegue a hormonizarme y tomarme en serio y hacerme todos los cambios desde ahí comencé a suicidarme laboralmente yo, o sea esté adentro o no de la organización siempre me trae el mismo problema (José Guzmán, Hombre transgénero estudiante, 24 de enero de 2017).

Socialmente suele asociarse a la población de mujeres trans con el trabajo sexual de calle, aspecto que tiene a su base el accionar de estructuras heteropatriarcales que en conjunto con las condiciones precarias de existencia contribuyen a perpetuar una visión hipersexualizada y cosificada de los cuerpos femeninos, en este caso representados por las mujeres trans. De tal forma que el trabajo sexual se ve reforzado socialmente como una (si no la principal) alternativa de sobrevivencia a la que se ven empujadas muchas mujeres trans, ello es evidente en el caso de Vilma Linares, una mujer transgénero de 25 años quien fue expulsada su hogar a la edad de 14 años, ella expresa con cierto orgullo cómo al contar con el apoyo económico y moral de otras personas evitó el dedicarse al ejercicio del trabajo sexual.

> Entonces mi mamá Gladys ha sido hasta la fecha una parte muy importante en mi vida porque quizás lo que soy y lo que he aprendido y el no haberme perdido como andar en alcohol, drogas y la prostitución o el trabajo sexual es gracias a ella porque siempre estuvo… o sea siempre me frenaba por ella (Vilma Linares, Mujer transgénero – Activista, 14 de octubre de 2016).

Partiendo de esta situación podemos identificar la normalización del trabajo sexual como guion prescriptivo de supervivencia socialmente ligado a la población de mujeres trans, aspecto que les expone a niveles incrementados de discriminación y vulnerabilidad a las distintas formas de violencia. Como ya hemos sugerido, este tipo de normalización es un efecto de la acción de *marcos normativos* establecen en los ámbitos de inserción y expectativas en torno a la vida de las personas sexual y genéricamente diversas y por en ende su admisión dentro del proyecto ciudadano y sus derechos. El efecto de estos factores no es un fenómeno externo a la comunidad y movimiento LGBTI+, sino que posibilita el refuerzo de la normatividad desde el interior de esta, ello manifestado a través de formas de rechazo internalizado. Al respecto, se encuentra la opinión expresada por Amanda Centeno una mujer trans no perteneciente al movimiento LGBTI+, que se dedicaba al trabajo sexual y que falleciera en 2019 producto de las lesiones ocasionadas por parte de tres agentes de la Policía Nacional Civil de El Salvador, respecto a cómo desde sus prácticas de establecimiento de su expresión de género se diferencia de otras mujeres trans a quienes caracteriza como vulgares y no totalmente incorporadas dentro de la vida en sociedad.

> Ah sí, conocí a una amiga que se llama Virginia, ella me empezó a ayudar a maquillarme, a vestirme así diferente bien femenina, me decía "eso se te ve bien, eso no" y me enseñó a comportarme de una manera... A que la gente me viera diferente, porque hoy hay muchas como nosotras que se puede decir que son como vulgares y que la gente las ve mal y a mí no me gusta eso, me gusta que me vean como que si soy una persona que pertenece a la sociedad verdad (Amanda Centeno, Mujer transgénero, 23 de enero de 2017).

Este tipo de auto diferenciación sugerido a partir del relato de Amanda puede ser también identificado en aquellos esfuerzos por demostrar la relevancia de los logros personales y cómo estos permiten a las y los sujetos sociales posicionarse al margen de las expectativas usualmente asociadas a la vida de las personas sexual y genéricamente diversas. Ese es el caso de Nelson Uribe un hombre que se autoidentifica como gay-queer originario de Sensuntepeque, estudiante y profesional universitario.

> (...) o sea, ellos inclusive se quedan sorprendidos porque de a poco algunos y algunas se van enterando que yo tengo tres carreras, pero es que digamos el teatro me ha dado camuflaje para ser lo suficientemente camaleón para ser... parecerme a cualquiera de los gay, de los culeritos que están frente a la plaza barrios de la catedral, ligando y que están desempleados, que de la mañana que salieron de su casa no han almorzado y que de repente alguien los invitó a un café y un pan y ese es su almuerzo a las 5 de la tarde (Nelson Uribe, Profesional, Hombre Gay, 1 de septiembre de 2015).

De este modo la precariedad atribuida a unas vidas más que a otras, mediante un ejercicio de poder afianzado en marcos normativos, permean el imaginario no sólo de las personas con vidas -en palabras de Butler (2010)- "dignas de ser lloradas", sino que se normaliza en una visión de mundo, la existencia de personas poseedoras de vidas precarias o "no dignas de duelo". A la larga ello permite el desarrollo de un proceso que perfila en la cotidianidad un grado mayor o menor de acceso a derechos ciudadanos.

Ciudadanía, Violencia y Comunidad LGBTI+

La acción de marcos normativos delimitando el valor y precariedad de la vida de los sujetos sociales tiene igualmente sus efectos en la validez y/o legitimidad del ejercicio de la violencia contra aquellos sujetos y grupos sociales históricamente marginados y excluidos. En específico, ocasiona el que las personas LGBTI+ se hallen expuestas a una mayor posibilidad de sufrir los efectos directos de distintas formas de violencia que pueden incluir violencia cotidiana, violencia simbólica, violencia física (que deriva con mucha frecuencia en muerte) y en términos generales violencia estructural.

En el caso del primer ámbito, el de la violencia cotidiana, este se ve manifestado en su mayoría por actos de discriminación tanto desde afuera de la comunidad como en muchas de las relaciones sociales a su interior. De este modo son habituales las muestras de micromachísmos y descalificaciones que se fundamentan en el recurso a valores predominantemente heteropatriarcales, donde se asume una visión eminentemente binaria del mundo que exalta lo masculino al tiempo que se inferioriza lo femenino. Lo anterior es

patente en situaciones como la siguiente, donde se busca hacer imperar la normatividad y el privilegio masculino.

> [...] de hecho a mí en los bares me han querido dar duro sólo por ir a usar el baño porque siempre hay alguien que te conoce y hace el chambre de que "aquel es trans" verdad, estás en el baño y es como "¡este es el baño de hombres!" - "eh... Sí..." y es como que: "vos sos una mujer tenés que ir al otro baño" e intentás vos empezar a dar cátedra y lo que hace la gente es encachimbarse verdad y es como que: "bueno si no te gusta andá poné queja allá a la dirección vea... Yo lo que necesito es orinar." (José Guzmán, Hombre transgénero estudiante, 24 de enero de 2017).

En el caso de las formas de violencia explícita se puede argumentar que la mayor posibilidad de ser víctima de ellas por parte de las personas LGBTI+, viene determinada por la disposición diferencial de la estructura política de favorecer la muerte de grupos relegados a la condición de desechabilidad social en los últimos niveles dentro esta. Ello pese a que existan pretendidos esfuerzos y discursividades orientadas a incorporar a estos grupos dentro de los alcances de las ciudadanías diferenciadas. Ambos procesos, el de inclusión dentro de los alcances de la ciudadanía como el relego de las personas LGBTI+ a los últimos niveles de la estructura social y política son parte del funcionamiento del orden capitalista neoliberal, es decir no son procesos opuestos entre sí, de ahí el que esta situación sea uno de los ejemplos más fehacientes del ahuecamiento de derechos, pues el orden dominante no garantiza la sobrevivencia, ni la integridad de la totalidad de los ciudadanos, de hecho admite la entera posibilidad de muerte sin consecuencias.

> Siempre que salía en las noches con mis perros me sentía mal. Sentía miedo. Una ocasión, yo iba caminando por Metro Centro con otra persona con mis perros y se paró un carro polarizado. Entonces le dije yo, "Ese carro me da miedo". Porque en El Salvador es muy peligroso y sabés que sacaron una pis- primero bajaron el vidrio. No el que iba manejando, sino del otro porque fue de este lado [indica]. Nosotras veníamos acá [indica] y el hombre baja la pistola así y sólo nos hizo [hace algún gesto] y puso la pistola. Y sólo nos hizo así con la pistola. Pero nosotros pensábamos que nos iban a matar [...] (Paty Hernández, Mujer Transgénero fundadora de ONG ASPIDH Arcoíris, Archivo Histórico de la Diversidad Sexual en El Salvador-Asociación AMATE El Salvador).

Del mismo modo, el efecto de las condiciones generalizadas de violencia y una sociedad marcadamente hostil hacia la diversidad sexual y genérica provoca diversos tipos de respuestas de parte de las personas LGBTI+, en algunas de ellas se puede rastrear de igual forma, la operatividad del requerimiento de cumplimiento de las expectativas de una ciudadanía que al mismo tiempo que excluye, exige a las y los sujetos sociales el apego al orden establecido.

> [...] pero a mi hermano le contaron que yo había llegado y que había llegado con mi novio, entonces viene mi hermano y me comienza a defender y les comienza a bajar cada argumento y, o sea, digamos, como ponerme, como: "mi hermano ha visitado siete capitales de América Latina, a mi hermano no le interesa ir a conocer la nieve de Estados Unidos, él tiene tres carreras en este momento, está terminando más de la mitad del pago de su apartamento", y mi hermano comienza, verdad, este,

> "vayan y revisen en el Facebook, ahí tiene una fotografía con Rodolfo Parker en la inauguración de Ciudad Mujer, en Lourdes Colón, si ustedes quieren decir que esto y lo otro, lo que quieran decir, con él no aplica, él ha estudiado la cantidad de años y la cantidad de libros más de lo que toda tu abuela, tu bisabuela, tu nieta, habrán leído en su vida", o sea, mi hermano, comenzó, digamos, a ponerme por todo lo alto en eso de, digamos, de no darles forma para decir, ah, pero esto y lo otro [...] (Nelson Uribe, Profesional, Hombre Gay, 1 de septiembre de 2015).

Finalmente, la violencia estructural es escasamente reconocida como tal por parte de las y los sujetos sociales. Como ya hemos sugerido, esta forma de violencia y el tipo de poder que reviste se presenta como el orden "natural" de cosas, de tal forma que no existe la posibilidad de contrastar como eminentemente violento lo que a primera vista se asume como la normalidad. En la práctica, esto se traduce en que las personas LGBTI+ aspiran su ingreso a la comunidad ciudadana sin cuestionarla ni la manera en que esta ha operado a lo largo del tiempo.

> Entonces para mí todo lo que vaya defendiendo mi integridad también es válido, porque no voy a permitir que una persona venga a agredirme sólo por se le dio la gana entonces tengo que tomar también mis precauciones, hago todo tal y como debe de ser y de no haber alternativa pues también tengo que verme en la necesidad forzosa de defenderme como la ley lo estipula pues, un ciudadano puede defenderse (Daniela Alfaro, Mujer transgénero, perteneciente a colectivo LGBTI+UES, 17 de septiembre de 2015).

Violencia estructural y el ejercicio activo de la selección ciudadana

La violencia estructural propia del orden democrático liberal se relaciona estrechamente a la exclusión inherente a un modelo ciudadano inamovible hegemonizando los requisitos social y políticamente impuestos para acceder a los derechos ciudadanos. Esta realidad genera un ejercicio de inclusiones y exclusiones llevados a cabo por las y los mismos integrantes de grupos oprimidos como el de las personas LGBTI+.

> Privilegio sería que yo no tuviera que pagar impuesto sobre la renta, privilegio sería que yo no tuviera que pagar agua, luz, que no tuviera que pagar ningún tipo de impuesto, ese sería un privilegio para una persona. Sin embargo, yo pago impuesto sobre la renta, a mí me dan un sueldo por diferentes actividades que hago y a mi va el diez por ciento de la renta descontado. Y tengo que pagar cualquier tipo de impuesto y así como yo pagamos todas las personas LGBTI entonces porqué tendría que ser el matrimonio igualitario entre personas del mismo sexo un privilegio, es un derecho que las personas tienen o sea y no se les puede negar ese derecho (Katia Guerrero, Mujer transgénero, 17 de abril de 2015).

La presentación de la capacidad de cumplimiento y apego a los requisitos y obligaciones exigidos para ser incorporado en la expansión de derechos ciudadanos como legitimador de la condición de ciudadanía, es la manera en que se operativiza una forma selectiva de hegemonía, cuyos preceptos son en muchos casos incorporados a la labor organizativa y

lucha reivindicativa de las personas LGBTI+. Ello de paso establece los límites y márgenes de maniobra que el movimiento de personas sexual y genéricamente diversas puede tener dentro del campo político salvadoreño. Donde esta discursividad (la de la legitimidad de la incorporación dentro de la comunidad ciudadana) delimita la capacidad contestataria al orden social y político dominante. En muchos casos, ello conduce a que las demandas emanadas desde estos movimientos sociales sean institucionalizadas y canalizadas a través de las vías burocráticas creadas tanto por el Estado como por organismos internacionales de promoción de Derechos Humanos. En definitiva, el carácter transgresor y disidente de las demandas hechas por las personas sexual y genéricamente diversas son dirigidas a través de la normatividad democrático liberal que a la larga vela por que los intereses fundamentales de un orden capitalista neoliberal no sean trastocados.

Lo anterior de traduce en un alejamiento de la denuncia directa hacia formas de opresión basadas en el género y la clase que en su conjunto articulan un poder estructural responsable de la precariedad, exclusión y relego a ciudadanos de segunda categoría que enfrentan las personas LGBTI+. Prevalece en tal sentido, un apego a la lucha por Derechos Humanos desde las directrices auspiciadas por la cooperación internacional a excepción de los casos puntuales en los que las demandas reivindicativas exceden los límites de estos hacia posicionamientos políticos más específicos, que en la mayor parte de los casos discurren por el cuestionamiento a las relaciones de género imperantes, pero pasando por alto la interrelación que estás guardan a su vez con las inequidades de clase.

No obstante, pese a que en la mayoría de los casos las demandas del movimiento LGBTI+ discurren por la exigencia de la inclusión de esta población dentro de la dinámica excluyente de la sociedad democrático-liberal y no en su cuestionamiento directo, las opiniones y aproximaciones de organizaciones y personas en específico aportan elementos para problematizar los objetivos y fines que la lucha social debería perseguir desde la diversidad sexual y genérica salvadoreña, como ejemplo de ello cito a Alejandra Silva, una mujer transgénero perteneciente a la organización Gays sin Fronteras.

> Hay que trabajar los conflictos internos, hay que trabajar… aun, aunque no se crea… hay que trabajarse el capitalismo porque en muchas partes es de "yo tengo más y valgo más entonces estoy haciendo más, pero aquel no tiene no hace nada…" entonces no, porque nos han metido en un círculo donde nos han creado la vieja ideal de las mujeres, aquella mujer trans fabulosa hasta con pechos pero un "full" de vista fabuloso es como la que vale, la que hace, la que seduce… la otra que no tan bonita… no mucho entonces dentro del movimiento LGBT y muchas partes reivindicativas si tenés fondos y un local y hacés bulla, haces algo y si no, no haces nada, entonces es como que nos divide… El sistema nos divide. Aun nos ponemos en clase, si yo tengo más yo soy de la alta, "vos no tenés nada, vos sos de la baja… no tenés estudios soy alta vos no tenés…" Entonces vamos como clasificando: color de piel, dónde vivís, qué estado tenés, cuánto ganas, cómo te ves (Alejandra Silva, Mujer transgénero, 14 de diciembre de 2016).

Los elementos aportados por Alejandra permiten dilucidar la importancia que reviste para la población, comunidad y movimiento LGBTI+ el articular sus demandas y practicas reivindicativas hacia una visión interseccional de la opresión y violencia de la que es objeto.

En la opinión de Alejandra se identifica el papel sumamente importante que juega el apoyo económico proveniente de la cooperación internacional en la sujeción de las demandas de las distintas organizaciones LGBTI+ salvadoreñas hacia agendas y practicas reivindicativas preconfiguradas. Y es que, aunado a ello, cualquier intento por articular una lucha directa contra las desigualdades y el orden estructural imperante se ve frenada por la necesidad contingente de solución a problemáticas urgentes e inmediatas para la comunidad y que en definitiva contribuyen de paso a segmentar su lucha.

Conclusiones

Como conclusiones para este capítulo, hemos podido constatar el papel utilitario que desempeña la expansión y ahuecamiento de derechos ciudadanos hacia la población, comunidad y movimiento LGBTI+ en la gobernabilidad de las tensiones inherentes a la sociedad democrático liberal. La necesidad que reviste para el orden dominante la existencia simultánea de estos dos procesos aparentemente contradictorios es el de evitar el desarrollo de un sentido crítico desde grupos históricamente excluidos hacia los sistemas y estructuras opresivas que se encargan de perpetuar la situación de exclusión. En muchos de los casos se incentiva la reivindicación de derechos apelando a los valores propios del orden dominante, ello a través de los aparentes esfuerzos de la institucionalidad democrático liberal global por promover la ampliación de derechos y ciudadanía. Sin embargo, la realidad enfrenta a las y los sujetos sociales a un ambiente en el cual su propia sobrevivencia se ve comprometida ya sea por el efecto de la violencia directa basada en el prejuicio y la intolerancia hacia la diversidad sexual y genérica o por la creciente precarización en las condiciones de vida, común en un contexto capitalista neoliberal.

Pese a que es indudable la importancia de la lucha que ha venido librando el movimiento LGBTI+ en la expansión reciente de derechos hacia las personas sexual y genéricamente diversas por parte del Estado salvadoreño y organismos internacionales, en ámbitos específicos como el mundo del trabajo y la inserción mercado laboral se pueden identificar las mayores carencias y deficiencias de la expansión de derechos. Tanto así que al tiempo que se habilita a poblaciones como la de personas trans para ejercer el voto, bajo ninguna circunstancia se plantea el desmontaje de las condiciones y marcos normativos que les empujan (sobre todo en el caso de las mujeres trans) a ver en el trabajo sexual una de las formas de sobrevivencia más viables. Ello deja de manifiesto cómo en un contexto capitalista neoliberal las y lo sujetos sociales se ven arrastrados a la disputa por el acceso y la capacidad de poner la fuerza de trabajo a disposición de un mercado laboral cada vez más competitivo y precario en términos de remuneraciones, acceso a derechos laborales, seguridad social y satisfacción de necesidades básicas.

Podemos decir que, pese a los retrocesos en tiempos recientes, en los últimos años, los derechos ciudadanos ampliaron sus alcances hacia las personas LGBTI+ en cuatro grandes ámbitos: salud, combate a la discriminación, participación política-democrática y marcos jurídicos. No obstante, la percepción de esta situación por parte de las personas sexual y genéricamente diversas no dejó de caracterizarse por la ambigüedad, pues la expansión de estos derechos siempre se dio de manera simultánea con la continuidad de condiciones precarias de

subsistencia, un entorno sumamente violento y condiciones de discriminación muy marcadas, sobretodo hacia aquellas personas dentro de la comunidad cuyas identidades y expresiones de género difieren en mayor medida del patrón heteronormativo dominante. Un ejemplo claro del carácter ahuecado de la expansión de derechos ciudadanos hacia las personas LGBTI+ es la facilidad con que esta puede ser revertida, tal es el caso de cierre de espacios participativos y de diálogo en la construcción de políticas públicas para personas LGBTI+ por parte de la actual administración del poder ejecutivo al mando Nayib Bukele, quien asumiera la presidencia de la república el primero de junio de 2019 y que en un ánimo de distanciamiento de las acciones políticas de las dos administraciones anteriores del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), incluyó de forma colateral la eliminación de organismos que velaban por la promoción y la ciudadanización de las personas LGBTI+, proceso que de una u otra forma se había emprendido, a costa de mucho trabajo, desde el año 2010.

Esta realidad ambigüa de expansión, ahuecamiento y supresión de derechos requiere necesariamente la implementación de estrategias de sobrevivencia por parte de las personas LGBTI+. Quienes, como se ha podido constatar, optan en muchos casos por la adopción de posicionamientos ideológicos en concordancia con los valores del orden hegemónico. Así, se evidencia una lucha constante por el cumplimiento de los requisitos instituidos para figurar dentro de los margenes de la comunidad ciudadana, es decir, la participación activa en la selección y/o exclusión de la condición ciudadanía de sí mismos y de otros sujetos y grupos sociales bajo criterios histórica y culturalmente construidos en torno a aspectos como la sexualidad, la identidad de género y las expectativas esperadas de todo "buen ciudadano". En concordancia con este apego al orden hegemónico también podemos resaltar el apoyo político que otorgan muchas personas LGBTI+ a Nayib Bukele, aun cuando bajo su administración se han desbaratado las instituciones y programas que en su momento expandieron derechos hacia la diversidad sexual y genérica.

Por su parte, la carencia y exclusión de ciertos derechos presentada como antagónica a la expansión de los alcances de otros es un mecanismo de dominación sumamente eficaz en tanto que contribuye al reforzamiento del carácter elusivo de la dinámica estructuralmente violenta del orden dominante al cual en muchos casos, grupos históricamente excluidos como la diversidad sexual y genérica exigen ser incorporados/as.

En definitiva, la posibilidad de garantizar un auténtico respeto a los derechos de las personas LGBTI+ reside en conducir el movimiento reivindicativo hacia una politización de las banderas de lucha, que pase por la exigencia de una mejora sustancial en las condiciones de vida y acceso a derechos para las personas sexo-genericamente diversas y que al mismo tiempo, sitúe la carencia de bienestar no en lo que a primeras luces aparece como un mal funcionamiento del orden existente (que debería aspirar a corregir mediante la expansión de sus alcances), ni en la promoción y aspiraciones de adhesión a una ciudadanía inherentemente excluyente. Si no que cuestione la tergiversación por parte de la institucionalidad democrático liberal y el capitalismo neoliberal sobre las demandas y necesidades surgidas de las hostiles condiciones de vida a las que se ven sometidas las personas LGBTI+, ello pasa a su vez por el rechazo por parte del movimiento reivindicativo de los preceptos ideológicos y proyectos hegemónicos, que con base en aspectos como la clase y el género, tienden a perpetuar la desigualdad social y el disfrute de derechos a medias.

Referencias bibliográficas

Arévalo, A. (2016). Travestis, marimachas y maricones: el camino del arcoíris en EL Salvador. *Revista Punto Género, 6,* 93-112. https://doi.org/10.5354/0719-0417.2016.42918

Asamblea Legislativa-República de El Salvador (13 de septiembre de 2015). Decreto No. 106. DO: No. 174, Tomo No. 408.

Butler, J. (2010). *Marcos de Guerra, Las vidas lloradas*. Editorial Paidós.

Cruz, Y., Sánchez, R. y Azcuñaga, K. (1999). *¿Son aceptados los homosexuales en su ambiente laboral?* San Salvador: Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas".

Garay, A., Salguero, F. y Segovia, S. (2002). *Caracterización psicológica de las mujeres lesbianas del grupo Renacer de la Luna que se reúne en la Asociación Entre Amigos de El Salvador.* Universidad de El Salvador.

Gledhill, J. (2004). La ciudadanía y la geografía social de la neoliberalización profunda*. Relaciones. Estudios de historia y sociedad 35*(100), 74-106. https://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/100/pdf/JohnGledhill.pdf

Gluckman, M. (2003). Análisis de una situación social en Zululandia moderna*. Bricolage, 1*(1), 34-49.

Goodfriend, H. (2018).*"Where you from?"*: Deportación, identidad y trabajo reciclado en el *call center* salvadoreño. *Latin American Research Review*, *53*(2), 303–317. http://doi.org/10.25222/larr.328

Hernández, D. y Hernández, M. (1998). *Patrones culturales que discriminan a las minorías de homosexuales hombres en el empleo informal de la economía en el área metropolitana*. Universidad de El Salvador.

Kymilicka, W. y Norman, W. (1997). El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía. El debate contemporáneo [Trad. Inés M. Pousada]. *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y sociedad*, *3,* 5-40.

Mager, E. (2010). Ideología y Poder. *Revista Multidisciplina*, *5*, 46-60.

Marshall, H. (1997 [1950]). Ciudadanía y clase social [trad. de Mª. Teresa Casado y Francisco Javier Noya Miranda]. *Revista española de investigaciones sociológicas*, *79,* 297-344.

Ministerio de Salud-República de El Salvador. (2012). *Lineamientos técnicos para el abordaje en salud de las personas lesbianas, gays, bisexuales y transgénero*. MINSAL.

Ministerio de Salud-República de El Salvador. (2016). *Lineamientos técnicos para la atención integral en salud de la población LGBTI*. MINSAL.

Órgano Ejecutivo-República de El Salvador. (04 de mayo de 2010). Decreto No. 56. DO: No. 86. Tomo No. 387.

Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres.* Traficantes de Sueños.

Smith, G. (2010). *Hegemonía y superpoblación: límites conceptuales en la antropología de los movimientos políticos.* En Solo de Zaldivar, V. (ed.). *Saturno devora a sus hijos: miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas* (pp. 175-196). Icaria.

Wolf, E.R. (2001). *Figurar el poder: ideologías de dominación y crisis.* CIESAS.

Bahía Blanca, una comunidad forjada entre dos mundos. Relaciones interétnicas en el sur bonaerense entre el 1850 y 1880

Bahía Blanca, a community forged between two worlds. Inter-ethnic relations in the south of Buenos Aires between 1850 and 1880

David Díaz Baiges
daviddiazbaiges@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-7364-6660

Palabras clave:
Bahía Blanca, relaciones interétnicas, frontera sur bonaerense, sociedad de frontera.

Keywords:
Bahia Blanca, Interethnic relations, South border of Buenos Aires, Frontier society.

Acerca del autor:
Historiador licenciado en la Universidad de Barcelona, máster en Historia de América Latina, Mundos Indígenas por la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla y doctor por la Universidad de Barcelona en el programa Sociedad y cultura: historia, antropología, artes y patrimonio con especialización en historia de América. Las áreas de investigación de su interés giran en torno a dos problemáticas enmarcadas dentro de los proyectos de construcción de los Estados nacionales latinoamericanos. Una de ellas hace referencia a los mecanismos y estrategias que los distintos Estados nacionales en formación implementaron para ocupar y controlar los denominados "espacios vacios". La otra se relaciona con la construcción de una idea de nación, concretamente del imaginario creado sobre los pobladores, y en especial de los pueblos indígenas, que habitan en el "territorio nacional". Tiene distintos artículos publicados en revistas de referencia de estudios americanos y ha participado en importantes eventos internacionales americanistas.

Resumen[1]

El territorio de la Patagonia argentina fue un espacio que jamás estuvo bajo el dominio colonial. De este modo, en los márgenes del territorio ocupado y controlado por la corona castellana se fue conformando un espacio de frontera que lindaba con territorios, ignotos por el mundo europeo, habitados por diversos pueblos indígenas.Tras la independencia del imperio hispano y con el surgimiento de la nueva república, las élites dirigentes encargadas de liderar los distintos proyectos de construcción nacional vieron la necesidad de ocupar e incorporar efectivamente esos territorios, considerados "vacíos", y a sus habitantes al cuerpo de la nación en construcción. Por ello, se estableció una línea de fuertes y fortines a lo largo del límite controlado que tenían la función de establecer puntos de avanzada para la expansión territorial y, al mismo tiempo, levantar un sistema defensivo contra los posibles ataques de las poblaciones indígenas. El objetivo de este trabajo es el de analizar cuáles fueron las especificidades de esa sociedad de frontera y cómo estas contribuyeron a forjar una sociedad fundamentada en las relaciones interétnicas. El análisis lo realizaremos tomando a la comunidad de La Fortaleza Protectora Argentina -Bahía Blanca- como sujeto de análisis desde el 1850 hasta el 1880. El marco teórico-metodológico que encuadrará la pesquisa seguirá los lineamientos de la New Western History y la historia regional. A través de ellos queremos demostrar que la situación de aislamiento de la localidad fue conformando una comunidad en la que la "barrera infranqueable" entre el mundo indígena "salvaje" y el mundo europeo "civilizado" se difuminaba.

1 Este trabajo forma parte de mi Trabajo Final de Máster "¿Podemos preguntarnos si la presencia de los indios es un bien o un mal?" Bahía Blanca. Una comunidad forjada entre dos mundos. 1850-1880, defendido en la Universidad Pablo de Olavide en febrero del 2013.

Abstract

The territory of Argentine Patagonia was a space that was never under colonial rule. Thus, on the margins of the territory occupied and controlled by the Castilian crown, a frontier space was formed bordering on territories unknown to the European world, inhabited by various indigenous peoples. After independence from the Hispanic empire and with the emergence of the new republic, the leading elites in charge of leading the various projects of national construction perceived the need to effectively occupy and incorporate these territories, considered "empty", and their inhabitants into the corpus of the nation under construction. For this reason, a line of forts and bunkers were established along the controlled border whose function was to establish outposts for territorial expansion and, at the same time, to build a defensive system against possible attacks from indigenous populations. The objective of this work is to analyze what were the specificities of that border society and how they contributed to forge a society based on interethnic relations. The analysis will be carried out taking the community of La Fortaleza Protectora Argentina -Bahia Blanca- as the subject of analysis from 1850 to 1880. The theoretical-methodological framework that will frame the research will follow the guidelines of the New Western History and the regional history. Through them we want to demonstrate that the situation of isolation of the town was forming a community in which the "insurmountable barrier" between the indigenous world "wild" and the European world "civilized" was blurred.

Introducción

Los tres siglos de dominación del territorio americano por parte de la monarquía hispánica no supusieron un total control de los territorios que se incluían dentro del imperio. Muchos fueron los espacios que quedaron fuera de la órbita imperial. La zona más meridional del continente, conocida como la Patagonia, fue uno de ellos. Estos territorios ignotos por el mundo europeo estaban habitados por un conjunto de pueblos indígenas que vivieron fuera del control colonial. Así, en estos márgenes del imperio se fue conformando una frontera entre el mundo criollo y el mundo indígena.

Posteriormente, con el surgimiento de las nuevas repúblicas, las élites dirigentes encargadas de liderar los distintos proyectos de construcción nacional, vieron la necesidad de ocupar e incorporar efectivamente esos territorios, considerados "vacíos", y a sus habitantes al cuerpo de la nación en construcción.[2]

En el caso del proyecto liderado desde Buenos Aires, que culminó con la construcción de la República Argentina, una de las políticas que se llevaron a cabo fue la de establecer una línea de fuertes y fortines a lo largo del límite controlado[3] con la intención de establecer

2 Es interesante ver cómo estas repúblicas reclamaban para sí unos territorios que no les pertenecían, siempre estuvieron ocupados por poblaciones indígenas. Para entender esta situación nos tenemos que remontar al principio de legitimación de la ocupación castellana que se originó en las bulas papales y en el tratado de Tordesillas por los cuales, la corona ejercía un derecho a la posesión de un conjunto de tierras, tanto descubiertas como por descubrir. Las nuevas repúblicas heredaron este principio, consecuentemente, la expansión sobre esos territorios nunca se realizó contra pueblos enemigos, sino sobre tierras públicas que primero pertenecieron al Rey y, tras las independencias, al pueblo soberano. De este modo, no se debía conseguir la soberanía de esos territorios, sino ejercerla (Quijada, 2002, p.110)

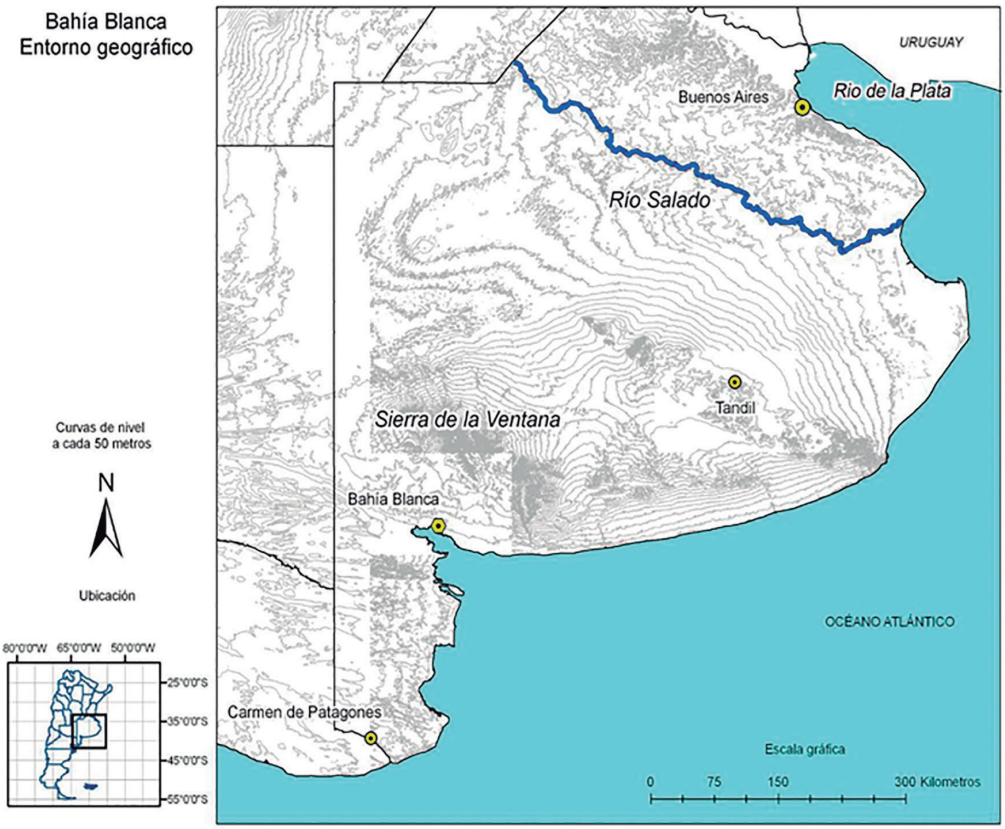
3 Esta práctica no fue una idea original de este nuevo estado, ya fue utilizada en tierras americanas en el siglo XVI. Un ejemplo de ello lo tenemos en el proceso de ocupación de los territorios del norte del Virreinato de Nueva España. En este espacio se gestó una cruenta guerra entre los conquistadores castellanos y los llamados pueblos chichimecas. Para defender los territorios ocupados de los constantes ataques indígenas, las autoridades virreinales trazaron un sistema de defensa basado en el establecimiento de líneas de presidios, fuertes y guarniciones (Powell, 1997).

un punto de avanzada en los espacios fronterizos y levantar un sistema defensivo contra los posibles ataques de las poblaciones indígenas. En la frontera con los territorios del sur, este sistema fue implementado hasta que, en el año 1879, se conquistaron militarmente esos territorios y a sus habitantes en la denominada "Conquista del Desierto".

Entre los años 1827 y 1828, con el objetivo de ocupar y asegurar el territorio más allá del río Salado, en al sur de la actual provincia de Buenos Aires, se fundaron cuatro fuertes: el Federación, el 25 de Mayo, el de Laguna Blanca y la Fortaleza Protectora Argentina o fuerte Argentino (ver **Mapa 1**).

La Fortaleza Protectora Argentina, fundada el 11 de abril de 1828 por el coronel Ramón Bernabé Estomba, origen de la ciudad de Bahía Blanca, tenía una peculiaridad que lo diferenciaba de los otros tres: su distancia con respecto a la capital. Mientras el Federación, el 25 de Mayo y el de Laguna Blanca conformaban una línea de fuertes a un radio de, aproximadamente, 250 kilómetros de la capital, Bahía Blanca, se situaba a más de 600 kilómetros. El fuerte Independencia, actual ciudad de Tandil y Carmen de Patagones, era los puntos más próximos, situados, el primero a unos 400 kilómetros de distancia hacia el norte y, el segundo, a 280 hacia el sur.

Mapa 1. Mapa de la Provincia de Buenos Aires



Nota: Elaboración propia. Diseño cartográfico de Paulo César López Romero.

Esta posición geográfica mantuvo el asentamiento aislado del resto de territorio controlado por el Estado en expansión. Este aislamiento territorial limitó enormemente las posibilidades de supervivencia del fuerte y obligó a sus pobladores a establecer vínculos pacíficos con las poblaciones indígenas que controlaban el territorio circundante al mismo. Por tanto, en este punto de avanzada se fue conformando una sociedad que se tuvo que adaptar a una realidad muy distinta a la de los territorios de antigua ocupación castellana.

Este trabajo tiene como objetivo principal analizar a la sociedad de Bahía Blanca moldeada por las características de la frontera durante la segunda mitad del siglo XIX (1850-1880) con la finalidad de demostrar que las relaciones interétnicas fueron la única vía de supervivencia del poblado.

Para llevar a cabo la investigación utilizaremos como marco teórico conceptual la corriente historiográfica, surgida en los EE.UU. a finales de la década de 1980, denominada New Western History (en adelante NWH). Esta escuela historiográfica tiene como premisa básica incorporar la parte negativa de la expansión hacia el oeste en los Estados Unidos. Cómo fue el violento proceso de ocupación que despojó las tierras a sus originales poseedores y cómo se ejerció la violencia con la que estos territorios fueron asegurados contra los constantes reclamos de los indígenas. Junto a ello, esta corriente busca definir el oeste como una región con características propias y con conexiones con el resto de la nación y Europa (Ratto, 2001).

La NWH recupera uno de los aportes más importantes del análisis de Turner que consistía en definir la historia del oeste no como la historia de una sola frontera, sino como la de varias sometidas a cambios históricos paralelos. Piensan que el estudio comparativo de cambios regionales paralelos, lo que ellos llamaran procesos fronterizos, tiene mucho potencial. Pero, a diferencia de Turner, la NWH no considera que la ocupación, el asentamiento y la formación de una comunidad fuesen procesos con pautas generales que se iban reproduciendo en la mayoría del territorio fronterizo Norte Americano, generándose así un proceso fronterizo universal. La NWH, no tiene ninguna simpatía por el modelo universalista de Turner. Tampoco defienden la postura evolucionista de este autor quien consideraba que las colonias fronterizas siguieron una evolución secuencial, una marcha inevitable hacia el "progreso" (Turner, 1987, p. 23-60). Pero, no por eso, niegan que existieran procesos socio-económicos comunes que se repitieron en el área fronteriza, como las invasiones a los habitantes del territorio y la colonización de estos territorios. Entre estos procesos, quizás, el más trascendente fue la tendencia de las diferentes partes de norte América de hacer la larga transición desde la frontera a la región (Cronon, Miles y Gitlin, 1992, pp. 3-27).

Las poblaciones indígenas y los invasores mantuvieron continuos contactos comerciales, violentos y culturales. Mientras se mantenía la lucha por el control del territorio, se iban creando nuevos paisajes, nuevos sistemas de propiedad, nuevas relaciones sociales y nuevas instituciones políticas. En este proceso, las zonas permeables, con conflictos y oportunidades constantes, se conformaron como zonas más estables y coherentes que terminarían conformando lo que hoy en día son las regiones de Norte América. ¿Cómo se produjo este proceso? ¿Cómo es posible explicar las diferencias regionales norteamericanas si todas estas regiones surgieron de un proceso fronterizo común? Esta es una de las principales cuestiones que quieren responder los historiadores de la NWH. Consideran que para poder afrontar este problema se tiene que analizar la frontera y la región como la misma fase de un proceso histórico y no como procesos aislados. Por tanto, centrarse menos en estudiar

cuando termina uno y empieza el otro para dedicarse a analizar la evolución de uno a otro. Esto nos obliga a hablar desde la invasión de la frontera y la ocupación del territorio hasta el asentamiento y la formación de nuevas comunidades en las que emergería una identidad local y regional (Cronon et al., 1992, pp. 7-8).

La NWH propone analizar cuáles fueron las historias comunes y los patrones repetitivos de las distintas regiones que hoy en día componen los Estados Unidos ya que, estos distintos oestes surgieron de un proceso común: el de transición de frontera a región. Este análisis, permitiría entender las diferencias regionales que emergieron de estos procesos fronterizos comunes. Estas diferencias regionales, según la NWH, se tendrían que buscar en los cambios y reacciones que se produjeron en relación a seis procesos comunes (Cronon et al., 1992, pp. 11-22):

1. Las modificaciones sufridas en el entorno natural a causa de la incorporación de nuevas especies biológicas (flora, fauna, microorganismos).
2. La formación de un mercado donde se producían intercambios entre los colonos y las poblaciones indígenas. A raíz de estos intercambios, los indígenas y los colonos desarrollaron lazos sociales íntimos y con estos, mestizajes biológicos y culturales.
3. La toma de las tierras mediante la creación de asentamientos permanentes.
4. El asentamiento en los límites fronterizos (la verdadera esencia de la vida fronteriza). Se establecieron las normas básicas de funcionamiento de la comunidad y se definieron los elementos simbólicos que marcarían las diferencias entre los pobladores de los lados opuestos de los límites fronterizos.
5. La formación del Estado. Las zonas de frontera fueron espacios done el poder estatal era débil y donde la ley era el resultado de la costumbre y de la invención. La extensión del poder estatal fue el indicio más claro del éxito de las invasiones y la conversión de la frontera en región.
6. La creación de identidades. Con el establecimiento exitoso de las instituciones estatales sobre el territorio, el Estado tuvo que empezar a crear habitantes de la nación mediante un proceso de homogeneización. Proceso que produjo un efecto de diferenciación identitaria a nivel local y regional.

En este trabajo implementaremos el modelo de análisis de la NWH a la realidad de Bahía Blanca y, para ello, dividiremos el capítulo en dos apartados. En el primero de ellos haremos referencia a las modificaciones que se produjeron en la campaña bonaerense tras la llegada de los europeos. Posteriormente, en el segundo apartado nos centraremos en analizar cómo era la población de Bahía Blanca, sus formas de subsistencia e indagaremos en cómo se desarrolló la comunidad bahiense.

La campaña bonaerense y las modificaciones sufridas tras la llegada de los europeos

La concepción que tenía la historiografía tradicional de las sociedades indígenas asentadas en la zona que hoy corresponde a la provincia de Buenos Aires, identificaba a estos grupos como primitivos, carentes de capacidad de control sobre su medio, en continuo

nomadismo, con intercambios sociales simples y expresiones simbólicas sencillas. Las investigaciones arqueológicas realizadas en la década de los 90' desmintieron esa visión tradicional y señalaron la complejidad de estas sociedades cazadoras-recolectoras que se fueron conformando por más de 10.000 años en estos territorios (Mazzanti, 1993).[4]

Con la llegada de los ocupantes europeos en el siglo XVI, estas sociedades modificaron sus patrones de actividad económica y política a causa de las alteraciones en el ambiente y por la relación entre ambos grupos. En la zona de Buenos Aires, a diferencia de la frontera del Biobío, en el otro lado de la cordillera, las relaciones fueron relativamente pacíficas. Esto se debió, por un lado, a la falta de interés de los castellanos por un territorio carente de metales preciosos y de grandes masas de población indígena susceptible de ser encomendadas. Por otro, la ocupación y explotación del territorio circundante a la ciudad puerto, vinculada al tráfico entre el Atlántico y el alto Perú, se limitó al cultivo de pocas hectáreas de trigo y a la reproducción de ganado vacuno para la manutención de la ciudad. La existencia de extensos territorios fértiles y las reducidas demandas de los habitantes porteños determinó una lenta ocupación del territorio que no generó conflictos con las poblaciones indígenas, las cuales, no vieron amenazada su supervivencia pues, en esta etapa, los indígenas habiendo incorporado a su economía el ganado exógeno, todavía aprovechaban el ganado cimarrón abundante en la zona.

Pero esta situación de relativo equilibrio en la zona se fue complejizando a causa de las modificaciones de la economía indígena y de la expansión de los europeos y, posteriormente, de los estados en construcción hacia los territorios ocupados por los indígenas[5].

Modificaciones de la economía indígena

La llegada de los europeos a la zona rioplatense produjo grandes alteraciones en el ecosistema. Estas fueron causadas por la introducción de nuevas especies animales y vegetales, el asentamiento de nuevos grupos humanos, la modificación de las relaciones entre los grupos y

4 Durante la época geológica actual y hasta el contacto con los europeos, estas sociedades tuvieron un patrón de subsistencia basado en la caza y la recolección de los recursos alimenticios disponibles. Estas poblaciones se caracterizaban por una alta movilidad, lo que supuso una explotación diversificada de fuentes de aprovisionamiento en un territorio muy extenso con ambientes muy contrastados (sierras, llanuras y litoral marino). Parece ser que, en el período tardío, estas sociedades disponían de una tecnología generalizada y usaban la alfarería, aunque no se conoce si esta fue una producción original o fue producto de intercambios. La presencia de arte sobre roca como forma de expresión ideológica nos muestra otro ejemplo de la complejidad de estas sociedades. A esto, tenemos que añadir que dichos grupos no estaban aislados pues establecieron extensas redes de intercambio a larga distancia que los unían con el otro lado de la cordillera, con el noroeste de lo que hoy es Argentina y con la zona del Chaco.

5 Las poblaciones indígenas que vivían en la región pampeano-patagónica, a diferencia de la imagen que se ha tenido de estas en el actual territorio argentino, no eran un grupo homogéneo. Convivían diferentes pueblos que, a su vez, tenían parcialidades lideradas por caciques que no necesariamente actuaban del mismo modo que sus homónimos. A finales del siglo XVIII nos encontrábamos con las siguientes sociedades: Los Ranqueles que ocuparon principalmente la zona norte-central de este espacio fronterizo, siendo los que estuvieron más próximos a las líneas de fronteras oficiales. Los Pehuenches los ubicamos en la cordillera de los Andes, más o menos en el espacio situado entre el volcán Llaima, al sur y los nevados de Chillán, al norte. Si seguimos por lo cordillera hacia al sur nos encontramos con los Huilliches, grupo araucano que ocupaba los territorios que actualmente son la provincia de Valdivia, Ranco, Osorno, Llanquihue y Chiloé del lado Chileno y, del actual territorio neuquino, desde el río Agrio al Limay. Al norte de este pueblo araucano ubicamos el territorio conocido como la Araucanía, habitada por pueblos Mapuches que se dividían entre costinos, llanistas y arribanos. Si regresamos de nuevo al territorio pampeano patagónico ubicamos al sur del río Negro, los Tehuelches, un pueblo que ocupaba un extensísimo territorio y que lo dividen en diversos subgrupos, dependiendo de la latitud que habitaban. Por último, en la zona de lo que hoy correspondería a la provincia de Buenos Aires, nos encontramos con los nombrados indios Pampas. Parece ser que esta denominación no identificaba a ninguna nación indígena, más bien correspondería a una denominación impuesta por los europeos sobre los aborígenes que poblaban las llanuras al oeste del Río de la Plata (pampas), como una forma de simplificar y aglutinar en un mismo nombre a los distintos pueblos que habitaban ese espacio (Bechis, 2008b, p. 89). Este gentilicio impuesto a modo de solución por los españoles permaneció como la forma común de nombrar a estos grupos, los cuales pertenecían a distintas naciones.

el desarrollo de nuevos patrones económicos y de explotación de los recursos. Las poblaciones indígenas, a raíz de las alteraciones en el ecosistema, modificaron profundamente sus sociedades. La incorporación de productos manufacturados, vegetales, licores, azúcares, pero, sobre todo, la fauna exógena, que se había reproducido a sus anchas por la llanura pampeana, a la vida de estos pueblos fueron determinantes en la modificación social indígena.[6]

Muchos de estos artículos eran imposibles de conseguir o fabricar en el territorio indígena y solo se podían obtener a través del intercambio con las sociedades cristianas o con otros grupos indígenas que actuaban como intermediarios. Se formó así una extensa red de circulación de productos en el espacio fronterizo con tres ámbitos diferenciados de actuación, que terminaron por establecer entre la economía indígena y la capitalista una complementariedad y dependencia[7]. Al mismo tiempo, se iba produciendo una especialización productiva en el mundo indígena (Mandrini, 1993, p. 55).

En el espacio donde enmarcamos nuestro estudio (sur-oeste bonaerense), gracias a la circulación de productos a nivel regional, las poblaciones del lugar se fueron especializando en una economía basada en la actividad pastoril (Mandrini 1987, 1991 y 1993).

Raúl Mandrini, tomando como fuente diarios de viajes de mediados del siglo XVIII y principios del XIX, nos indicó que este espacio tenía unas características favorables para el pastoreo de grandes cantidades de ganado. Así, estas sociedades favorecidas por las óptimas condiciones del terreno, se especializaron en la cría de ganados. Pero, sin la existencia de un mercado dónde intercambiar este ganado, la especialización económica no tendría ningún sentido. Por este motivo, Mandrini puso especial énfasis en el análisis de la interdependencia entre el mundo indígena y el mundo colonial. Afirmaba que la especialización pastoril de esas poblaciones y el abandono de la producción agrícola fueron elecciones premeditadas, puesto

6 La incorporación del caballo les permitió ampliar sus posibilidades de movimiento, pudiendo recorrer distancias más largas y con una carga mayor. A su vez, les permitió modificar sus modos de obtener alimentos a través de las grandes boleadas. Su dieta se hizo más rica y variada. Estos animales también les proporcionaban materia prima para la elaboración de objetos y utensilios destinados a la propia caza o simplemente decorativos. El caballo, además, pasó a ser medida de valor en los intercambios y tuvo una gran relevancia como elemento cultural. Otras incorporaciones de animales como la vaca, la oveja y la mula y de productos vegetales -harinas de cereales europeos y la yerba mate del Paraguay-; productos manufacturados, licores y azúcares también fue de gran importancia.

7 Jorge Pinto, en su análisis sobre la formación del Estado Chileno, analizó la vinculación existente en tres ámbitos diferenciados de intercambio. Estos ámbitos serían: intercambio a nivel local, a nivel regional e internacional. El primero consistió en un comercio practicado en territorio indígena (conchabo), en los fuertes y, estancias/haciendas fronterizas y prestaciones de servicio, cuando éste era requerido en las unidades productivas de los españoles. Este intercambio favoreció una creciente especialización productiva en los espacios fronterizos. Este comercio local adquirió una gran trascendencia en el sí de ambas sociedades, pero este, a su vez, estaba estrechamente vinculado a un intercambio regional que comprendía territorios muy amplios y varios grupos indígenas. Este segundo ámbito de comercio consistía en la transferencia de artículos entre la Araucanía y las llanuras pampeanas. Los productos intercambiados eran ganados, sal, ponchos, brea y otras mercancías que los indígenas incorporaron a su consumo. Parece ser que en el siglo XVIII ya se había organizado el gran circuito económico que vinculaba la pampa húmeda con la frontera en el Biobío. Todos los productos se movían a través de las rastrilladas o rutas indígenas que articulaban el territorio (Pinto Rodríguez, 2003). Según Martha Bechis, existieron siete regiones estratégicas en este espacio de intercambio y que ella identifica como la gran Araucanía (Bechis, 2008a). El comercio local y el regional, a su vez, estaban estrechamente vinculados con áreas más lejanas de la economía colonial. Estos vínculos conformaron el tercer ámbito de intercambios que relacionaba la economía del espacio fronterizo con el resto del ámbito colonial. Por ejemplo podemos nombrar el tráfico de ponchos existente entre Buenos Aires y el Paraguay o Montevideo, ponchos que a su vez llegaron a Buenos Aires a través del intercambio regional con el otro lado de la cordillera (Pinto Rodríguez, 2003, pp. 47-48). No solo existió un intercambio de productos dentro de la economía colonial, sino que el tráfico se extendió fuera del monopolio colonial, insertándose así la economía indígena a la economía de otras potencias mundiales (Pinto Rodríguez, 2003, pp. 48-50). Ejemplo de ello lo encontramos en el siguiente caso de la Compañía de los Mares del Sur que obtuvo, tras la firma del tratado de Utrecht, el asiento que tenían los franceses para comerciar con esclavos en las colonias españolas durante tres décadas. En 1714 esta compañía obtuvo una autorización para alimentar a los esclavos de Buenos Aires con carne adquirida independientemente de los intermediarios locales. De aquí surgieron relaciones entre la Compañía de los Mares del Sur y las poblaciones indígenas circundantes a Buenos Aires las cuales les proporcionaban ganado y pieles a precios más competitivos y rompían así el monopolio reclamado por el Cabildo de Buenos Aires. (Rock, 1988, p. 79).

que, vincularse a los circuitos mercantiles regionales permitió a las sociedades indígenas obtener una gran rentabilidad. Pero, estas elecciones solo fueron posibles en la medida en que se articulase un sistema de relaciones con la sociedad blanca que les permitiera la obtención de otros artículos para satisfacer sus necesidades de consumo. A su vez, estas relaciones eran bidireccionales puesto que la sociedad blanca, mediante estos intercambios, se abastecía de otros productos que les eran necesarios.

Expansión de los pobladores europeos a territorios indígenas

La fundación de la ciudad de Buenos Aires y la llegada de población criolla a la cuenca del Río de la Plata no condujo a una espiral de violencia como en la otra vertiente de la cordillera. Esto no quiere decir que las relaciones en la frontera fueran totalmente pacíficas; sí que existieron conflictos, pero, a pesar de ellos, no existió, en el Río de la Plata, una guerra a sangre y fuego.

Las relaciones entre ambas sociedades adquirieron una relativa estabilidad en los espacios fronterizos hacia fines de la década de 1780 a pesar de las modificaciones implementadas con las reformas borbónicas. En la cuenca del Plata, estas reformas se centraron en tres objetivos: reconocer el territorio pampeano, buscar rutas que facilitaran la comunicación con Chile y la fundación de establecimientos que aseguraran la soberanía española en la zona (el fuerte de Carmen de Patagones fue producto de estas reformas). Además, como forma de obtener recursos para la corona, consideraron la posibilidad de expandir la frontera ganadera hacia el sur. Esta operativa no se llevó a cabo ya que la visión de los Borbones chocó con la de las autoridades regionales que sabían que esta acción conllevaría una serie de represalias violentas por parte de los grupos indígenas. Por el contrario, se optó por mantener relaciones armónicas con los indígenas y disfrutar de los beneficios que se obtenían con la articulación a los circuitos mercantiles que arrancaban de este espacio fronterizo (Pinto Rodríguez, 2003, p. 58).

Otro factor que favoreció la armonía a finales del siglo XVIII fue la disminución de los malones indígenas a las estancias criollas. La especialización pastoril de estas sociedades es la clave para entender el abandono de estas prácticas de pillaje ya que, en la medida que se regularizaba esta actividad, disminuía la necesidad de los indígenas de apropiarse de ganado en las fronteras para satisfacer las demandas del mercado chileno (Mandrini, 1991, p. 129).

Esta paz relativa en la frontera se vio desestabilizada tras los procesos emancipadores y con los intentos de formación del Estado Nación. Según Martha Bechis (2008a), el momento de quiebre de la paz fronteriza debe situarse cuando las tribus pampeanas se vieron influenciadas por factores que condicionarían su posterior accionar. Uno de ellos fue el arribo de un gran número de desertores de los ejércitos provinciales y españoles a las tolderías. Estos, no se adherían a las parcialidades en calidad de prisioneros, sino que eran personajes activos, conocedores de la campaña, que muchas veces hacían de guías e incluso fueron los motores para ejecutar malones (Ratto, 1998, p. 24). Otro de los factores estuvo relacionado con el proceso de formación del estado. Tras la independencia, en los territorios controlados por los criollos, se vivía una situación de gran inestabilidad política, guerras

civiles y una economía marcada por esta inestabilidad. La plata potosina dejó de pasearse por el puerto de Buenos Aires, disminuyendo así la entrada de capitales; con la apertura de puertos, rápidamente, se produjo una acaparación del comercio por parte de Inglaterra y disminuyó la influencia de los comerciantes "nacionales" en pos de los británicos. Además, en la década de 1820, hubo una crisis de la ganadería en el Litoral a causa de las guerras civiles. Estos dos elementos, la pérdida de control de los comerciantes locales y la crisis de la ganadería del Litoral, facilitaron que se fuera conformando, en la zona de Buenos Aires, una clase terrateniente poderosa. Estamos frente a la ruralización del espacio público, porque los comerciantes de Buenos Aires re-direccionaron su capital hacia la explotación ganadera para la exportación de cueros a través del puerto de Buenos Aires (Halperin Donghi, 1963). Esta exportación de cueros generó un interés económico, que se transformó en voluntad política, para expandir la frontera interna ganadera hacia el sur, básicamente con el objetivo económico de ampliar las zonas de pasto para el ganado. Además, la crisis ganadera en el Litoral permitió a los ganaderos de la campaña bonaerense copar ese mercado con sus productos, obligando a los estancieros a aumentar su productividad, motivo por el cual ocupar los territorios del sur del río Salado se convirtió en una prioridad.

Asimismo, hasta este momento, la expansión de la frontera había adoptado la forma de expansión espontánea protagonizada por particulares, pero, a partir de 1820, el estado provincial de Buenos Aires quiso liderar la expansión de la frontera y, por ello, transfirió la negociación con los indígenas de la esfera privada a la estatal. También, desde la administración pública se quisieron normalizar unas pautas sociales con los indígenas habitantes en los territorios donde las estancias ya se habían instalado. Otro factor muy importante fue que la expansión que quería llevar a cabo el estado provincial tenía como principal objetivo ocupar territorios e implementar un tipo de ganadería extensiva. Este tipo de expansión usurpó los territorios dónde los grupos indígenas realizaban sus actividades pastoriles, destruyéndose así su núcleo de especialización y su fuente de riquezas (Ratto, 1998, p. 26-27). Esta situación reactivó los conflictos entre ambas sociedades.

Fue en esta coyuntura cuando se fundó la Fortaleza Protectora Argentina, Bahía Blanca, un enclave que, junto a Carmen de Patagones, se encontraba prácticamente aislado del resto del territorio controlado por la provincia de Buenos Aires. Pero, ¿cómo en una coyuntura de tirantez entre ambas sociedades se consiguió establecer un enclave militar y poblacional en una zona tan alejada y aislada del espacio ocupado? Y, ¿cómo consiguieron mantenerla en pie y pudieron sobrevivir hasta la "conquista del desierto"?

Para responder a estas preguntas, vamos a hablar ahora de cómo fueron las relaciones interétnicas que se conformaron en estos territorios fronterizos durante la primera mitad del siglo XIX.

Relaciones interétnicas en la frontera sur

Las relaciones económicas establecidas entre los grupos indígenas del este y del oeste de la cordillera constituyeron unas redes comerciales muy extensas que articulaban todo el territorio fronterizo desde el Pacífico hasta el Atlántico. En estas redes comerciales no solo se transportaban artículos de intercambio, junto a ellos viajaban personas del occidente de

los Andes y con ellas su influencia cultural. Ya en el siglo XVII las fuentes nos hablan de la presencia de estos grupos indígenas al oriente de los Andes y parece ser que, a inicios del siglo XVIII, la presencia de estos grupos era regular. Estos grupos incursionaban en los territorios del oeste y accedían a los productos que necesitaban, generalmente ganado (ya fuese a través del intercambio con los indígenas de las pampas o intermediarios, mediante incursiones a las estancias fronterizas o batidas de caza de ganado cimarrón) y, posteriormente, regresaban a su territorio (Mandrini y Ortelli, 2002). Estos contactos fueron promoviendo un proceso de influencia cultural sobre los grupos con los que se involucraban los araucanos y empezaron a generar una visión cultural más homogénea entre ellos.

Según señaló Mandrini, en los siglos XVII y XVIII los desplazamientos eran realizados por pequeños grupos que se asentaban en zonas cercanas a la cordillera o se adentraban en el territorio a través de los ríos Negro, Colorado, Neuquén y Limay, instalándose en los caminos de los maloqueros para ejercer un control más directo sobre puntos estratégicos de las rastrilladas. Con la consolidación de estas rutas, probablemente, se conformaron asentamientos permanentes de población de distinta procedencia y, entre ellos, seguramente, encontramos pequeños grupos araucanos, quienes fueron estableciendo una red de vínculos entre distintos grupos asentados a ambos lados de la cordillera. La incorporación de elementos culturales mapuches al oriente de los Andes fue muy importante durante las primeras décadas del siglo XIX, ya que facilitó la migración de grandes grupos araucanos que se fueron estableciendo en la región pampeana de forma permanente (Mandrini y Ortelli, 2002, p. 246).[8]

Por ejemplo, nos encontramos que los huilliches, alrededor de 1810 estaban ocupando la zona de los Lagos Salados. A principios de la década del 1820, los huilliches se fueron mezclando con grupos boroganos[9], que llegaron alrededor de 1818, y se aseguraron la zona de los Lagos Salados con la intención de quedarse ahí permanentemente (Bechis, 2008a, p. 42-49).

La conjunción de las modificaciones económicas en el seno de la sociedad indígena y los intercambios culturales producidos por el comercio a nivel regional, parece ser que fueron el germen de modificaciones a nivel sociopolítico en las sociedades indígenas pampeanas. Estos cambios los observamos en la transformación del carácter igualitario de la sociedad indígena, iniciándose fuertes procesos de jerarquización y centralización del poder en manos de algunos linajes y en la distribución desigual de la riqueza (Jong, 2007, p. 49).

8 Entre los factores que desencadenaron este proceso migratorio debemos prestar atención a la ruptura del orden establecido en la frontera del Biobío tras el proceso emancipador en Chile. Jorge Pinto señala que la sociedad regional del sur del Biobío estaba descontenta con el proceso emancipador ya que este implicaría poner en peligro la situación económica y política que habían conseguido forjar en la región. Este descontento sería una de las claves para entender la nombrada "Guerra a Muerte". Por tanto, esto provocó la migración de algunos grupos y caciques, que permanecieron neutrales, hacia las pampas. En esta Guerra a Muerte se establecieron alianzas de grupos indígenas con restos de tropas realistas, los cuales, también, incursionaron en las pampas y algunos terminaron por establecerse en ella, como los hermanos Pincheira (Pinto Rodríguez, 2003, pp. 64-77 y Mandrini y Ortelli, 2002, p. 245). No solo los altercados producidos por el proceso emancipador fueron los factores que indujeron a las migraciones araucanas hacia las pampas. Martha Bechis apunta que existieron una serie de factores distantes al proceso emancipador. Considera que fueron unas coyunturas particulares y coetáneas las que favorecieron estos movimientos. La suma de una sequía extrema entre el 1827 y 1833, una creciente demanda de ganado en el mercado criollo chileno a causa de la conversión de campos de trigo en campos de pastura para ganado. La reducción del mercado argentino para productos indígenas a causa de la entrada de productos británicos, la expansión territorial de Buenos Aires sobre territorios indígenas, y la política de enrolamiento y racionamiento de grupos indígenas a los territorios y ejércitos fronterizos. Estos elementos, según Martha Bechis, podrían explicar el nuevo diseño de migraciones existentes en la zona desde principios del siglo XIX (Bechis, 2008a).

9 Grupo de población mapuche originaria de la región de Boroa en la Araucanía.

Estos grupos procedentes del otro lado de la cordillera que migraron hacia la región pampeana, sobre todo a partir de la década del 1820, se encontraron que los grupos asentados en el territorio y el gobierno de Buenos Aires mantenían tensas relaciones. Esta conflictividad radicaba, como ya mencioné anteriormente, en el interés del gobierno provincial por expandir sus territorios hacia el sur y las reticencias de los indígenas. Con la llegada de estos grupos, las relaciones dejaron de ser a dos bandas (entre los caciques pampas y Buenos Aires) para incorporar a un nuevo actor que influyó de forma significativa en el devenir de los acontecimientos.

La institucionalización de las negociaciones con las poblaciones indígenas desde la provincia de Buenos Aires se llevó a cabo a través de una política sistemática para captar a parcialidades indígenas y avanzar sobre sus territorios. El tratado de paz de Miraflores, firmado el siete de marzo de 1820 entre el comandante de Campaña Martín Rodríguez y los caciques representantes de las tribus asentadas en la zona del Arroyo Chapaleufú, fue el primer texto que inició este período. En este tratado se delimitaron las líneas que dividían el territorio, los caciques se comprometían a devolver lo que habían robado de las haciendas y a entregar los refugiados blancos que llegasen a sus territorios. En el tratado no se nombra, en ningún momento, ninguna compensación a las tribus indígenas por la pérdida de esos territorios. Esto estaría reflejando que se estaba oficializando un discurso en cual se representaba que el territorio que se quería poner bajo dominio estatal ya no estaba ocupado por poblaciones indígenas (Ratto, 1998, p. 29).

La respuesta inmediata de esta política fue un cruento malón sobre Salto. La represalia del gobierno fue dirigida hacia parcialidades que nada habían tenido que ver con los ataques. Esto generó una oleada de violencia que hizo replantear la estrategia a seguir con los indígenas. A partir de este momento, y hasta la década del 1830, desde el gobierno, se realizó una ardua tarea de negociaciones con las distintas parcialidades indígenas cuyos caciques aceptaron negociar, pero se posicionaron con mucha fuerza a la hora de poner sus condiciones. Algunos de los reclamos de los caciques consistían en el desalojo de tropas de Carmen de Patagones, en la retirada de los colonos más allá del río Salado y que los precios en los intercambios serían establecidos por los indígenas para evitar el abuso que los comerciantes cometían en la compraventa.

Estas condiciones no fueron aceptadas por el gobierno que, en lugar de continuar con tratados pacíficos, decidió enviar una expedición al sur del Salado y fundar el fuerte Independencia, acción que quebrantaba el tratado de Miraflores. La respuesta inmediata de los indígenas fue un recrudecimiento de los malones y la respuesta del gobierno fue decretar la prohibición de comerciar con los indígenas en todo el territorio provincial (Ratto, 1998, p. 30). Pero pronto se intentó suavizar la situación ya que, con la vista de un inminente conflicto con el Brasil existía la posibilidad de un desembarco luso en las costas patagónicas y que los caciques indígenas, a modo de represalia ante el recrudecimiento de las relaciones con el gobierno provincial, se aliasen con los portugueses. En 1825 se iniciaron tratativas de paz con los indígenas que terminaron con la delimitación de una nueva línea fronteriza. El fuerte Independencia no sería derribado, todo lo contrario, se incluiría dentro del territorio ocupado oficialmente. Estas nuevas negociaciones proponían el asentamiento de las tribus que aceptaran las paces a lo largo de la frontera a cambio de una compensación. Es en estos momentos cuando se estaría perfilando la política que Juan Manuel de Rosas llevó a cabo

con los indígenas, el negocio pacífico de indios. Rosas intentó concentrar en su persona las negociaciones con los indígenas. Implementó la instalación de indígenas en el interior de la provincia quedando a cargo de los hacendados los cuales debían, de algún modo, ser sus tutores. Estos hacendados, además de protegerlos, debían mantenerlos a raya, o sea, evitar que se levantasen contra el gobierno provincial y, para hacerlo, se les entregaría una serie de regalos. Las negociaciones que se desarrollaron entre 1825 y 1828 tuvieron como eje central estas características. Pero con la caída del régimen presidencial en 1827 esta estructura de negociación fue eliminada por una política expansionista a través de la creación de cuatro fuertes, entre ellos el de Bahía Blanca (Ratto, 1998, p. 30-37).

Con esto observamos como los dos actores están en posición de fuerza, pero también queda constancia que la supervivencia, en cierto modo, dependía de las buenas relaciones mutuas. En el momento que las relaciones sufrieron alguna fricción se desencadenó una espiral de violencia que solo se pudo mitigar con acercamientos pacíficos.

A lo largo de estas líneas hemos visto que, en general, son las poblaciones indígenas las que ceden, ¿esto se debe a su menor capacidad de negociación?, ¿a un menor poder militar?, ¿o a decisiones premeditadas que fueron consideradas como la mejor opción? Para responder a estas cuestiones tenemos que introducir en el juego a los grupos araucanos que realizaron un proceso migratorio desde el oeste de la Cordillera hasta estos territorios. ¿Qué papel desempeñaron estos grupos para que considere que las decisiones de los caciques pampas y tehuelches en referencia a la cesión de territorios al gobierno provincial, fueran "el mal menor"?

Los indígenas comarcanos[10] fueron los principales damnificados de la expansión fronteriza por parte del gobierno provincial, pero no solo se veían amenazados por la sociedad blanca, también los indios chilenos[11] ejercieron presión sobre estos grupos, los cuales se encontraban en una posición bien compleja. Un claro ejemplo de esta posición lo encontramos cuando la Banda de los Pincheira[12] y los Boroganos, instalados en la región desde principios de los años 1820, pugnaban por mantener y controlar un territorio de la llanura herbácea que les permitiese alimentar los circuitos de intercambio con otras fronteras regionales y con la Araucanía. Estos, conocían el descontento de los indios comarcanos con las políticas fronterizas del gobierno, por lo que buscaban incorporarlos como fuerza en sus avanzadas sobre el área fronteriza. Esto situaba a los indios comarcanos en, como decía, una situación bien compleja ya que si se aliaban con los indios chilenos sufrirían las represalias por parte del gobierno provincial, con quienes eran vecinos. Negar aliarse con los indios chilenos, posicionándose en el bando de los criollos para derrotar a los indios chilenos y negociar así la permanencia en territorios colindantes con la intención de mantener los circuitos locales de intercambio, representaba un peligro pues supondría la enemistad de los Pincheira y el peligro de ser atacados por ellos. A esto hay que añadir que, tanto si se aliaban con unos o con otros, el carácter de estas alianzas no era perpetuo, por lo que, una vez desarticulados los adversarios estas se podían romper. Una tercera alternativa que tenían los indios comarcanos

10 Grupos indígenas denominados en el Diario del Cantón de Bahía Blanca y Fortaleza de la guardia Argentina agosto – diciembre 1830 los cuales estaban asentados en el Sud-Oeste de la porción oriental de la región pampeana (Sistema de Ventania y adyacentes) (Villar, 1998).

11 Denominación que el mismo Diario del Cantón hace en referencia a los grupos llegados desde la Araucanía (Villar, 1998).

12 Fuerzas realistas chilenas lideradas por los hermanos Pincheira y aliados con grupos indígenas que tras diversas derrotas en territorio chileno se terminaron radicando en la zona de Lagos Salados (Villar, 1998).

era la de mantener la autonomía y establecer una estrategia pendular. Esta opción también era peligrosa por su posición intermedia entre los dos grupos. Los Pincheira buscarían que se adhirieran a sus planes bajo amenazas de utilización de la fuerza y los provincianos no se posicionarían a favor suyo a no ser que estuvieran dispuestos a colaborar con ellos. Por tanto, como vemos, se encontraban en una difícil posición que no sería resuelta del mismo modo por todos los caciques comarcanos ya que, dependiendo de su situación concreta, se decantarían por una de las tres opciones antes detalladas.[13]

Viendo el complejo entramado de relaciones que se forjaron en el espacio fronterizo del suroeste bonaerense no podemos afirmar que las cesiones de territorios por parte de los caciques estuviesen relacionadas con una carencia de poder, más bien, se podría considerar como una estrategia de supervivencia en un medio donde las relaciones inter étnicas e inter tribales se estaban complejizando. Esta estrategia adoptada por algunos caciques indígenas fue aprovechada por el gobierno, sobre todo por Juan Manuel de Rosas, quien estableció un nuevo sistema de relación con los indígenas a través del ya nombrado "negocio pacífico de los indios". Con este tipo de acercamiento se pretendía mantener una situación de paz con los indígenas mediante la entrega de alimentos y regalos. Estos obsequios no serían algo excepcional, sino que tendrían una partida presupuestaria propia en el departamento de Hacienda. Este negocio estableció alianza con grupos indígenas de dos modos distintos: uno, los denominados indios aliados que realizaron alianzas con el gobierno bonaerense, donde se comprometían a no atacar los establecimientos fronterizos e informar sobre movimientos sospechosos de los indios hostiles. La contraprestación que recibían por estos servicios era el envío mensual de ganado y artículos de consumo. Los indios aliados mantenían su autonomía política, por lo que las bases de la alianza eran bastantes endebles; en cambio, los indios amigos eran grupos que se asentaban al interior de la frontera, sobre la línea fronteriza y en las inmediaciones de algún fuerte, donde eran controlados y prestaban servicios militares cuando se los requería. El pago que recibían por parte del gobierno era la entrega de ganado y la protección militar frente a los indios enemigos. Estos grupos, a diferencia de los indios aliados, perdieron su autonomía política y territorial (Ratto, 1994).

Así fueron en gran medida las relaciones que se establecieron entre el gobierno de Juan Manuel de Rosas y los indígenas del sur bonaerense, pero con la caída de su gobierno en 1852 se instauró una nueva política de fronteras por parte del estado bonaerense. Esta política hizo colapsar el "negocio pacífico de indios", se suspendieron los racionamientos y se ejecutaron avanzadas militares sobre territorios indígenas. Esto provocó que los indios amigos, descontentos por esta nueva situación, propagaran el terror entre los pobladores de la frontera mediante la práctica de numerosos malones. Estas acciones hicieron retroceder los límites fronterizos hasta el punto donde se encontraban antes del gobierno de Rosas. Ante esta situación, el gobierno tuvo que volver a adoptar este sistema de racionamiento a los indios amigos, al menos hasta el año 1873.

13 Daniel Villar nos expone tres ejemplos representados por los caciques Tetruel, Maica y Chanil. El primero se alió con los cristianos, Maica negó cualquier tratativa con el gobierno y se alió con los Pincheira. Por último, Chanil no se posicionó claramente por ningún bando simplemente actuó según sus necesidades (Villar, 1998, pp. 91-98).

A lo largo de este apartado hemos estado viendo cómo los grupos indígenas y el estado en construcción generaron una dinámica en la frontera sur donde las relaciones interétnicas fueron cruciales. Una vez visto a grandes rasgos las relaciones que se mantuvieron en el territorio de frontera, vamos a cambiar de foco para analizar la realidad de las personas que habitaban en un pequeño puesto fronterizo, Bahía Blanca.

El desarrollo de la comunidad bahiense

En este apartado se quiere hacer una aproximación a la población que habitaba Bahía Blanca, sus modos de subsistencia y cómo se desarrolló esta comunidad. Estructuraremos el apartado en tres apartados. En el primero abordaremos los aspectos demográficos, el segundo versará sobre algunos aspectos económicos de la comunidad y, por último, en el tercer apartado trataremos de mostrar cuál fue la dinámica del poblado.

Demografía

Como indicaba en el capítulo anterior, Bahía Blanca formó parte de un proyecto de expansión territorial llevado a cabo en 1828 con el objetivo de asegurar el territorio más allá del río Salado. Las características de su posición topográfica y las precarias vías de comunicación existentes, situaban el asentamiento en una situación de completo aislamiento frente al resto del territorio ocupado. Este aislamiento dejaba el asentamiento en una situación de vulnerabilidad frente a los posibles ataques de las poblaciones indígenas.[14] Esto conllevó a que la demografía bahiense estuviese marcada por un gran número de población vinculada al ámbito militar.

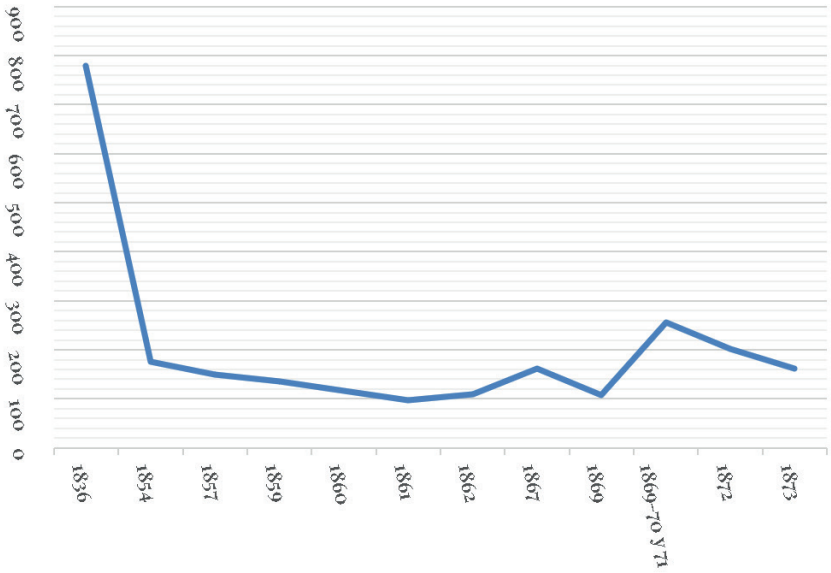
El primer censo que tenemos disponible es del año 1836. En ese año, la población ascendía a 1406 habitantes. Los datos indican que, desde el año 1836 hasta el 1869, la población bahiense se mantuvo alrededor de los 1000 habitantes[15] pero, a partir de la década de 1870, la población, en tan solo 25 años, se multiplicó por diez alcanzando los 14.238 habitantes en el año del segundo censo nacional, 1895 (Instituto Nacional de Estadística y Censos, 2003).

En el **Gráfico 1** podemos observar que en la segunda mitad del siglo XIX la población vinculada a la actividad militar giraba alrededor de las doscientas personas. Esto representó, en la década de los 50, aproximadamente, entre un 15 y un 20% de los habitantes y, a partir del 1860, entre el 8 y 9% (ver **Gráfico 2**).

14 Vincular las relaciones entre los grupos indígenas y los criollos, europeos, etc. a contactos exclusivamente violentos es un error ya que el mundo fronterizo fue un espacio de relaciones sociales bien complejo donde existía el conflicto pero también las relaciones pacíficas. Un ejemplo de ello lo tenemos en la propia fundación de Bahía Blanca la cual fue posible no por la ocupación militar del gobierno de Manuel Dorrego, sino por la cesión del espacio por parte de los propios indígenas tal como afirma el Cacique Antonio en una carta a Lewis Jones, líder de la colonia Galesa del Chubut donde dice:" [...] yo digo que las llanuras entre el chupat y el río Negro son nuestras y que nunca las venderemos. Nuestros padres vendieron las llanuras de Bahía Blanca y Patagones, pero nada más (Vezub, 2009, p. 93).

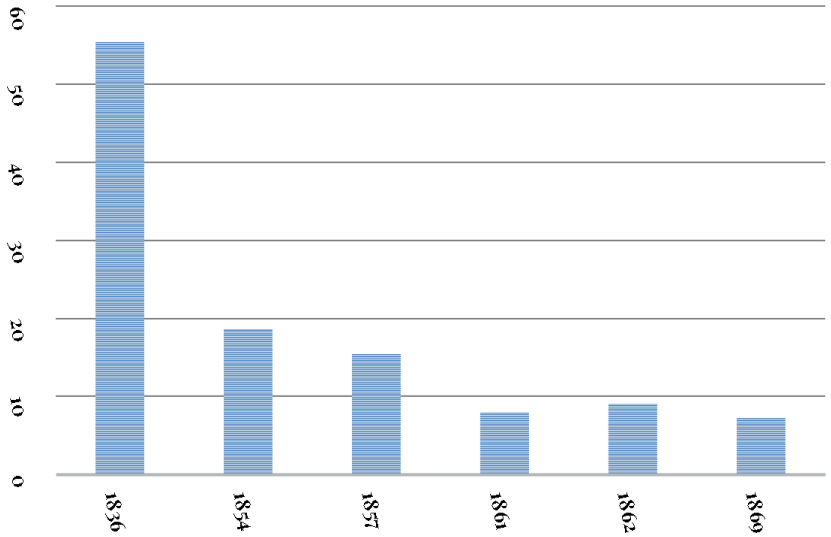
15 Esta información la hemos podido rescatar de los distintos registros estadísticos realizados de Buenos Aires, así como de los distintos Censos Nacionales: Buenos Aires (1858,1862,1864,1865,1867) e INDEC (2003).

Gráfico 1. Población militar de Bahía Blanca entre 1836 y 1873.



Nota: Elaboración propia a partir de los Registros Estadísticos de Buenos Aires, Rejistros estadístico de la República Argentina, Primer Censo Nacional y Ratto y Santilli (2004).
* Los Registros estadísticos de la República Argentina para los años 1869, 1870 y 1871 vienen en un solo volumen en el cual no se hace una diferenciación por años.

Gráfico 2. Población militar de Bahía Blanca entre 1836 y 1869 en porcentajes



Nota: Elaboración propia a partir de los Registros Estadísticos de Buenos Aires, Rejistros estadístico de la República Argentina, Primer Censo Nacional y Ratto y Santilli (2004).

Por otro lado, otra de las particularidades de la población bahiense fue el gran número de población indígena que vivía en las inmediaciones del asentamiento. Ratto y Santilli (2004) estimaron que, alrededor del año 1836, podían ascender a unas 1500 personas. Posteriormente, a través de los registros estadísticos podemos constatar que, en las dos primeras décadas de la segunda mitad del siglo XIX, la población indígena rondaba los 200 habitantes. A su vez, según los presupuestos de guerra y marina, sabemos que la cantidad de indios amigos a sueldo y, por tanto, disponibles para la movilización militar según los intereses de la guarnición, eran aproximadamente la tercera parte de esta población -ver **Cuadro 1**-.

Cuadro 1. Indios Amigos a Sueldo

	1857	1859	1860	1861	1862	1867	1869-70-71	1872	1873
Caciques	2	2	1	1	1				
Capitanejos	3	3	2	2	2				
Soldados	54	58	64	57	57	99	69	84	81
Baqueano				1	2				
Trompa				2	1				

Nota: Elaboración propia a partir de los Registros Estadísticos de Buenos Aires y Rejistros estadístico de la República Argentina.

El porcentaje de población indígena de Bahía Blanca disminuyó desde el año 1857 con una representación del 28% a un 13% el año del primer registro censal en 1869 -ver **Gráfico 3, 4 y 5**-.

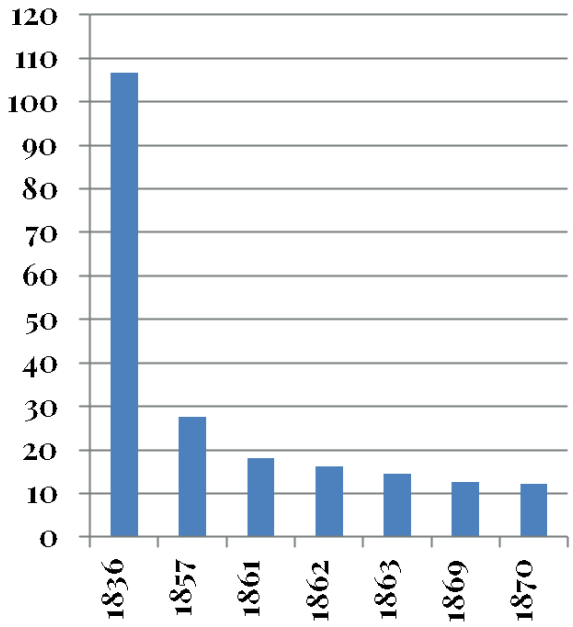
La población bahiense no estaba solo formada por militares e indígenas. El asentamiento también fue un polo de atracción de migrantes "nacionales" e internacionales. La información que disponemos nos indica que hasta la década de 1870 la llegada de habitantes de ultramar fue relativamente escasa. La comunidad italiana era la más numerosa seguida por la francesa y la española. Los alemanes representaron durante la década de los '60 menos de un 1% de la población al igual que los ingleses; aunque estos últimos, en el año 1868 establecieron una colonia de 36 individuos en el Sauce Grande (Víctor y Suárez, 1869, p. 367) lo cual produjo que su peso demográfico aumentara dentro del conjunto. Fue a partir de los años '70 que la inmigración ultramarina se disparó hasta el punto de representar casi un 50% de la población en el segundo censo nacional.[16]

En suma, la población de Bahía Blanca hasta el año 1869 se caracterizaba por tener un alto porcentaje de población vinculada al ámbito militar y de población indígena. Al mismo tiempo, la proporción de inmigrantes provenientes de ultramar fue escasa, aunque, con una tendencia al alza gracias a los proyectos estatales de atracción de inmigrantes de la década de los '60.[17]

16 Los datos obtenidos a partir del segundo censo nacional de 1895 indica que los extranjeros ascendían a 6514 habitantes de los cuales 2562 eran italianos, 1794 españoles, 278 ingleses, 264 alemanes, etc.

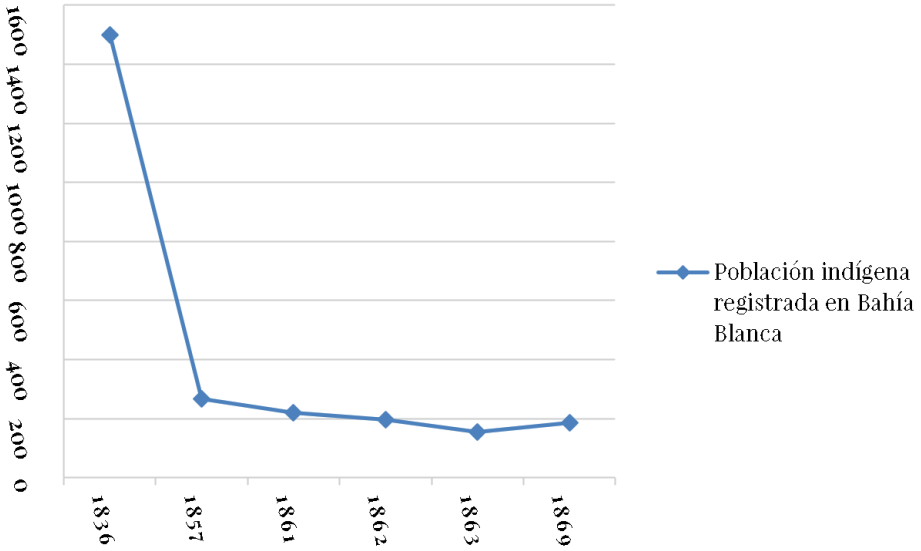
17 El Juez de Paz de Bahía Blanca el 28/07/1864 propuso al gobierno proporcionar pasajes gratuitos a los inmigrantes que desearan establecerse en Bahía Blanca, facilitándoles alojamiento y comida durante un mes. También solicitó permiso para entregar

Gráfico 3. Porcentajes de población indígena en Bahía Blanca entre 1836 y 1870



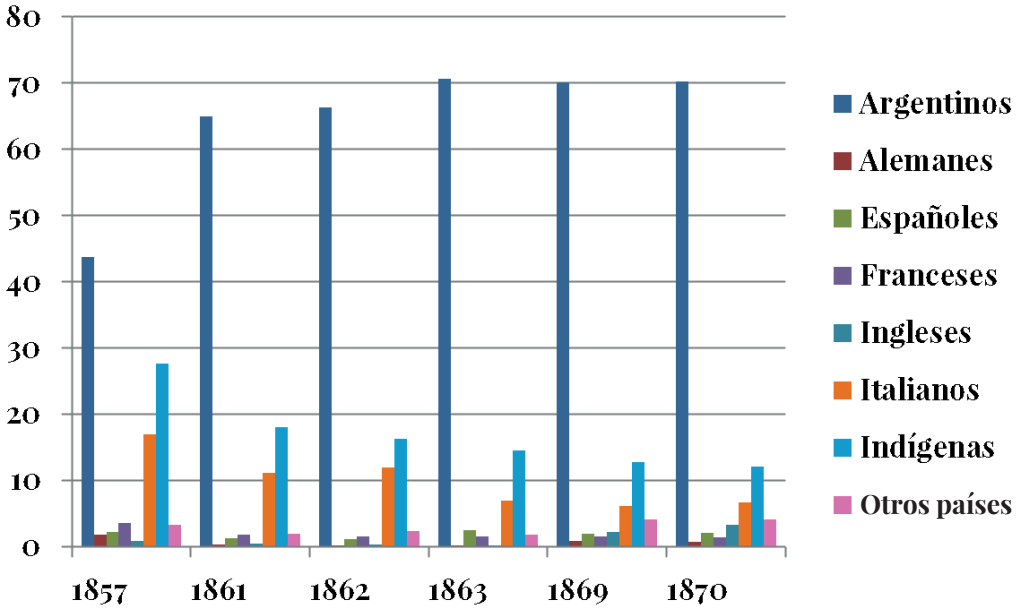
Nota: Elaboración propia a partir de los Registros Estadísticos de Buenos Aires, Primer Censo Nacional y Ratto y Santilli (2004).

Gráfico 4. Población indígena registrada en Bahía Blanca entre 1836 y 1869



Nota: Elaboración propia a partir de los Registros Estadísticos de Buenos Aires, Primer Censo Nacional y Ratto y Santilli (2004).

Gráfico 5. Nacionalidades registradas en Bahía Blanca



Nota: Elaboración propia a partir de los Registros Estadísticos de Buenos Aires, Primer Censo Nacional y Ratto y Santilli (2004).

Ahora bien, para poder entender cuáles eran los intereses que movían a esta comunidad de frontera, tenemos que averiguar cuáles eran sus principales actividades económicas pues, gracias a ellas, la comunidad pudo desarrollarse y reproducirse en ese espacio aislado.

Modos de subsistencia

El aislamiento de la comunidad determinó enormemente la producción agropecuaria del punto pues esta estaba condicionada por las relaciones interétnicas.[18] Estas relaciones que, en algunos momentos podían ser violentas, fueron uno de los elementos que determinaron la supervivencia del asentamiento, especialmente a través del intercambio comercial (Ratto y Santilli, 2004).[19]

A partir de la segunda mitad del siglo XIX se quiso expandir la frontera agropecuaria del asentamiento. Para ello, en el año 1865 se creó el Partido de Bahía Blanca cuyos límites fueron: al norte la Sierra de la Ventana y el Sauce Grande, al este el litoral atlántico, al oeste el Río Sauce Chico, y al sur, el Río Colorado. Para ocupar efectivamente ese espacio se aprobó el Decreto de 1864 que reglamentó la Ley del 31 de octubre de 1855 que autorizaba al Poder Ejecutivo donar territorios

propiedades a las familias inmigrantes que lo solicitaran. AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1864, leg. 6, exp. 563/0

18 Hasta inicios de la década de 1860 la producción de cereales como la cría de ganados no se extendía más allá de una legua del poblado por el temor a los malones indígenas (Ratto y Santilli, 2004).

19 Gelman y Santilli (2002) detectaron la importancia del comercio interétnico en su trabajo basado en el análisis del pago de la contribución directa en el año 1839. Ellos definieron el partido de Bahía Blanca como una factoría vinculada al comercio con el mundo indígena ya que, a través del análisis del pago del impuesto, vieron que casi las tres cuartas partes del capital estaba constituido por giro mercantil. Si el monto total recaudado ascendía a 211.000 pesos papel, 153.000 procedían del giro mercantil.

en propiedad perpetua para poblar los partidos de Bahía Blanca y Patagones (Perriere, 2004, p. 109). Este impulso propiciado por el Estado, sumado a la retracción de las relaciones interétnicas conflictivas a mediados de la década de los 60 fueron elementos que favorecieron la ocupación de esos espacios como se puede ver en el aumento de las solicitudes de suertes de estancias en los valles del Arroyo Napostá, Ríos Sauce Grande y Río Sauce Chico (Bayón y Pupio, 2002).

Esta conjunción de factores fueron determinantes para que en el poblado proliferara la explotación ganadera,[20] particularmente la ovina, vinculándose así al estímulo que presentaba el comercio internacional del momento (Ratto y Santilli, 2004). A pesar de esta tendencia, el comercio interétnico continuó siendo uno de las actividades económicas principales para el sustento del poblado. La hegemonía de esta actividad radicaba, por un lado, en los fuertes intereses comerciales que tenían los pueblos indígenas de la región y, por otro, en los altos beneficios que la población de Bahía Blanca obtenía con estos intercambios[21]. Al respecto decía el Juez de Paz de Bahía Blanca en el año 1868:

> [...] Este comercio muchas activo da puede decirse vida propia al Pueblo, y animación al gremio que se ocupa en el cambio y venta de mercaderías.[22]

> Hoy he hecho regresar a los Toldos del Cacique Cañumil una data de veinte indios que llegó ayer con negocio de cueros y vacas, no permitiendo la venta de ellos [...] Yo pienso señor ministro que el cortar el negocio con los Indios en este pueblo, puede traer resultados funestos para su naciente progreso, mucho mas [sic] cuando la guarnición para la defensa no alcanza a cien hombres de línea.[23]

Durante la primera mitad del siglo XIX la supervivencia Bahía Blanca dependía en buena medida del comercio interétnico. Desde la década del 50 hasta la "conquista del desierto" se fueron desarrollando distintas actividades agropecuarias; a pesar de ello, el comercio interétnico continuó determinando el devenir del poblado hasta bien avanzada la década de 1870. En ese momento, el Gobierno Nacional decretó prohibir "toda especie de comercio entre los indios y los pueblos fronterizos"[24] y específicamente el contacto de los comerciantes de Bahía Blanca con los indígenas de Salinas Grandes para evitar que "aquellos [los indígenas] por medio de informes verbales, de notas y de periódicos sepan lo que el Gobierno nacional proyecta"[25] en referencia al proyecto de ocupación del "desierto" que estaban planeando.

20 La producción del ganado ovino creció estrepitosamente hasta el año 1870 cuya producción empezó a disminuir. Este aumento no supuso una sustitución del ganado vacuno por el ovino pues comprobamos que su producción también aumentó durante el periodo estudiado. La producción de un tipo de ganado u otro estaba muy vinculado a la procedencia del criador. Así, mientras la actividad ganadera bovina estaba liderada por personas procedentes de la misma provincia de Buenos Aires, los ovejeros procedían, generalmente, de regiones de ultramar (Buenos Aires, 1858, 1862, 1864, 1867, 1872, 1876; INDEC, 2003).

21 A través de las actas y los registros de las elecciones municipales de los años 1864, 1866, 1867 y 1868 y de la lista de municipales elaborada por el profesor Daniel Alberto Chiarenza hasta el 1879, se han podido rastrear a veinticinco miembros de la comunidad que se dedicaron a la actividad política. De estos, constatamos que trece de ellos se dedicaban a la actividad comercial y otros tres se vinculaban a esta actividad como dependientes o empleados. AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1864, leg. 6, exp. 544/0. AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1866, leg.8, exp. 660/0. AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1867, leg.3, exp.256/0. AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1868, leg.8, exp.714/0.

22 Carta del Juez de Paz Mariano Mendes al Ministro de Gobierno Nicolás Avellaneda el 22/06/1868, AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1869, Leg.2, exp.93/0.

23 Carta del Juez de Paz Mariano Mendes al Ministro de Gobierno de la Provincia Juan Fernández el 24/12/1868. AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1869, Leg.2, exp.93/0.

24 AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1875, leg.1, exp.26/0.

25 AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1875, leg.1, exp.26/0.

Hasta el año 1875 el contacto comercial con los pueblos indígenas del territorio se había realizado bajo el beneplácito del Gobierno Nacional. A partir de entonces estas actividades quedarían prohibidas, pero, ¿fueron erradicadas? No debemos olvidar que los espacios fronterizos fueron espacios donde el poder estatal era débil y donde la ley era el resultado de la costumbre y de la invención.

Podemos constatar, a través de los registros estadísticos de la provincia de Buenos Aires, que el comercio interétnico no se erradicó. Una muestra de ello lo vemos al rastrear la comercialización de un producto concreto, los tejidos, pues era uno de los productos que los indígenas intercambiaban en el poblado. Después del año 1875 los datos muestran dos cosas: la primera es que, sorprendentemente, los tejidos pampas aparecen como un producto que se extraía del partido y, la segunda cuestión, es que del 1876 al 1878 el número de estos tejidos aumentó. Vamos a seguir la serie de información disponible. En el año 1873 aparecen registrados en el libro 1662 piezas de tejidos pampas. En el 1876, un año después de la prohibición de comerciar con los indígenas, el número de piezas cayó estrepitosamente a tan solo 99 piezas. Pero, para el año 1878 la cantidad de piezas aumentó de 99 a 286 (Buenos Aires, 1875, 1882a, 1882b, 1882c). Estos datos hacen suponer varias cuestiones: por un lado, entendemos que si todavía existen este tipo de productos elaborados por los indígenas en la relación de productos extraídos del partido era porque el comercio interétnico estaba vigente. También, podríamos suponer que estas piezas no provenían del comercio, sino que eran producidos por los indios amigos que residían y convivían con el resto de la comunidad dentro del partido. De todos modos, estos datos nos estarían indicando que las relaciones pacíficas con los indígenas existieron hasta el momento de la conquista del desierto.

Relaciones intracomunitarias, extracomunitarias e interétnicas en Bahía Blanca

En este espacio fronterizo existían gran variedad de actores, que se relacionaban entre sí y con otros fuera de este espacio. Dentro del espacio fronterizo nos encontramos con los miembros de la comunidad que conformaba Bahía Blanca, comerciantes, estancieros, indios amigos, soldados, extranjeros, "nacionales", mestizos, etc. Los actores que actuaban desde fuera de este espacio, pero que tenían intereses en el mismo, estarían representados, por el lado norte de la frontera: los grupos dirigentes que querían implementar un determinado proyecto de estado entre los que encontraríamos a los estancieros de la campaña bonaerense. Por el lado sur: los grupos indígenas que actuaban independientemente del gobierno. Todos estos actores operaron en este espacio fronterizo para defender sus intereses, los cuales algunas veces entraban en conflicto con los de otros actores y otras veces no era así.

Como vimos en el apartado anterior en Bahía Blanca existían comerciantes vinculados a la vida política y militar del poblado, ganaderos bovinos vinculados a la población nacional y ganaderos ovinos a la extranjera. Indios amigos a sueldo del gobierno para prestar servicios militares en el momento en que se precisase su ayuda, entre otros. Todos estos actores tenían intereses particulares dentro de la comunidad, los cuales, en algunas ocasiones generaban conflictos entre sus miembros. En otras ocasiones, parece ser que, ante un interés común, los conflictos desaparecerían generándose un clima de apoyo mutuo.

Vamos a ir paso por paso, primero vamos a tomar los conflictos que se generaron por cuestiones económicas y después los conflictos que se generaron por cuestiones políticas.

Una vez tenemos identificados los conflictos vamos a adentrarnos en las armonías.

El comercio interétnico, como vimos, era una actividad importante dentro del poblado de la cual participaban algunos miembros de la comunidad. En la documentación revisada se percibe un conflicto permanente entre la élite política del municipio y el comandante militar de la guarnición para ver quien ejercía el control de este comercio.

> Antes de ahora han habido jefes de la Guarnición y aún Jueces de Paz, que han hecho del negocio de indios su negocio propio, con menos precio de la moral pública, y hoy existe aquí una casa, regentada por el secretario del Comandante de la Guarnición Don. José A. Llano, y en sociedades con él a donde se obliga a ir a todas las datas que vienen a cambiar sus productos. Este monopolio no solo es en perjuicio de los indios, sino también de los Comerciantes, que más de una vez tienen que hacer sacrificios de dinero y otros para atraer a sus casas de negocios, una de otra de las muchas datas que llegan[26]

Ante esta situación, el Juez de Paz Mariano Méndez, quien también se dedicaba a la actividad comercial, solicitó al gobierno de la provincia que se estableciese en el pueblo "una tablada o un mercado donde pudieran los indios ir a vender libremente y sin coacción sus productos"[27]. Mariano Méndez alegaba que además de ser beneficioso para los indios por la competencia que ahí existiría, también lo sería para el Gobierno pues de este modo las autoridades podrían dedicarse exclusivamente a verificar las marcas y las contramarcas de las haciendas y los cueros intercambiados. Si el Gobierno aceptaba esta situación, sería indispensable ordenar "que los indios que lleguen a negocio a Bahía Blanca brindasen su entrada ante el Juzgado de Paz y no ante el jefe del Punto"[28].

Ante esta petición, el Gobierno le contesta que no existía ningún problema con que el jefe del punto se dedicase a esta actividad comercial y que lo que proponía el juez, no tenía ningún tipo de sentido pues la creación de una tablada vigilaría únicamente la introducción de ganados en pie y no era aquí donde radicaba el fraude de introducir cueros sin la contramarca. El gobierno le pedía al Juez de Paz que se estudiase detenidamente las secciones del código rural donde se legisla este tipo de comercio y que las hiciera cumplir. Mariano Méndez pretendía con esta petición ejercer un mayor control sobre el comercio con los indios en Bahía Blanca ya que, si el gobierno aceptaba su petición, él pasaría a controlar todas las datas que llegasen al poblado.

Ante la respuesta obtenida por el Gobierno, Mariano Méndez alertó al Ministro de Gobierno de la Provincia de Buenos Aires de los peligros que supondría cumplir estrictamente la legislación vigente. Le decía en una carta que él cumplió con la legislación e hizo retornar a una data de 20 indios por intentar vender cueros marcados sin la contramarca, avisándole que así, los indios se iban a enojar y emprenderían acciones violentas contra la frontera.

Esta petición de Mariano Méndez era del año 1869, pero el conflicto entre las autoridades civiles y el comandante del Regimiento venía de largo y se manifestaba en otros ámbitos de la vida cotidiana del poblado.[29]

26 AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1869, leg.2, exp.93/0
27 AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1869, leg.2, exp.93/0
28 AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1869, leg.2, exp.93/0
29 AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1864, leg.3, exp.279/0; AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1865, leg.6, exp.590/0; AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1865, leg.6, exp.591/0; AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1865, leg.6, exp.593/0.

La presencia de Indios Amigos asentados en la localidad también generó tensiones en el ámbito de la comunidad. Un ejemplo lo encontramos cuando el Cacique Francisco Ancalao elevó una queja al gobierno por el impuesto que el Juzgado de Paz cobraba a sus indios por salir a bolear[30]. En el cruce de correspondencia entre este Juzgado y el Gobierno se puede percibir, en el discurso de Eustaquio Palao, la incomodidad que suponía la presencia de estos indios en el partido. No hay indicios de ningún enfrentamiento abierto entre ambos, pero si existía un resquemor hacia los indígenas al considerar que sus actividades (en este caso la boleada de avestruces) generaba vagancia y, el pretexto de salir a bolear les servía para ejercer otro tipo de actividades perniciosas para el progreso del país.

> [...]el grave inconveniente de que la vida salvaje que lleban [sic] durante las boleadas en el desierto donde no puede hacerse sentir la acción de la autoridad los deja en completa libertad para ostentar la inmoralidad y el vicio; pudiendo también ofrecerse casos de servirles de pretesto [sic] de salir a bolear avestruces para hacer correrías de otro género robando caballos en los límites de los Partidos vecinos hacia el interior de la provincia"[31].

La vida en la frontera no giraba siempre entorno a los conflictos y a la violencia, también las relaciones entre los actores eran fraternales, sobre todo, en momentos críticos donde las diferencias existentes en la comunidad se olvidaban para hacer frente a un problema común.

En marzo de 1865, ante una posible invasión de los indios en el poblado, Eustaquio Palao, ante "lo reducida que está la fuerza de esta guarnición para la defensa del pueblo, el infrascrito hizo apelo a la población de este punto tanto nacional como extranjera a fin de que reunida para la común defensa, se prestase a defender a este pueblo de la invasión de los bárbaros"[32].

A este llamado se presentaron un total de 90 extranjeros y 45 Guardias Nacionales de Infantería y 42 de Caballería.

La presencia de los indios amigos no siempre era mal vista por las autoridades de la población, también su presencia era percibida como positiva, sobre todo, cuando sucedía algún episodio donde la participación de este grupo favorecía a la comunidad. Un ejemplo lo encontramos en el año 1865 cuando el Juez de Paz del partido informó al Gobierno de la hazaña protagonizada por el Cacique Francisco Ancalao y 50 indios amigos a su cargo. Decía que, ante el ataque de un malón, pidió licencia al comandante del regimiento para ir a capturar a los indios ladrones: "El infrascrito tiene la mayor satisfacción de participar a V.S. (Pablo Cárdenas) un triunfo de bastante consideración reportado por el cacique Ancalao contra los indios malones"[33].

A lo largo de estas páginas se ha podido ver que el aislamiento de Bahía Blanca condicionaba el devenir de la comunidad y obligaba a mantener constantes relaciones con los indígenas ubicados al otro lado de la frontera.

30 AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1869, leg.15, exp.1144/0
31 AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1869, leg.15, exp.1144/0
32 AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1865, leg.7, exp.427/0
33 AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1865, leg.6, exp.639/0

Las fuentes consultadas, frecuentemente, nos muestran las relaciones conflictivas que existieron entre ambos mundos, sobre todo, hacen referencia a los malones realizados sobre el territorio. Desde el 1864 hasta el 1877 disponemos de siete notificaciones emitidas desde Bahía Blanca sobre este tipo de actuaciones violentas[34] por parte de los indígenas. Pero, si analizamos con detenimiento los documentos podemos percibir que, además de esta violencia, existían otro tipo de relaciones. Por ejemplo, cuando el productor de lana, Sr. Clausen, informaba al gobierno el robo de 10.000 ovejas finas durante un malón, también comunicaba que la única forma de paliar estas pérdidas era a través de la compra de ovejas a los mismos indios[35]. Otro ejemplo de este tipo de vinculaciones lo encontramos en una carta enviada por el comandante militar de Patagones el cual informaba a la guarnición de Bahía Blanca que:

> [...] acabo de recibir comunicaciones del cacique Chicoleo, que se halla en las Manzanas, avisándome que el cacique Renqué se ha puesto en marcha para invadir a este punto, el Colorado y Bahía Blanca."[36]

Esta notificación indica que el Cacique Chicoleo mantenían buenas relaciones políticas y, seguramente también, comerciales y personales con los habitantes de Carmen de Patagones.

Carmen de Patagones, ubicada sobre el borde norte del Río Negro, era el punto de avanzada más lejano de la frontera bonaerense. Durante casi 50 años este punto estuvo aislado del territorio controlado y no tenía ningún enclave poblacional del Estado en muchos kilómetros. Con la creación de Bahía Blanca, ubicado a tan solo 280 kilómetros se crearon relaciones entre ambos puntos que fueron fundamentales para su supervivencia.

Las comunicaciones entre ambos asentamientos fueron vitales, pues Patagones tenía fluidas comunicaciones con los indios del país de las Manzanas (Vezub, 2009) y Bahía Blanca con el cacique Calfucurá. A partir de estos contactos interétnicos los puntos fronterizos estaban informados sobre futuros malones en el territorio[37]. Además, Bahía Blanca podía tener una comunicación más fluida con Buenos Aires vía Patagones pues, parece ser que ese asentamiento tenía mejor comunicación con la capital que Bahía Blanca.[38]

Bahía Blanca se convirtió en el punto nodal de las comunicaciones y del comercio con los indios de Salinas Grandes liderados por Calfucurá (Ratto, 1998) motivo por el cual, también se convirtió en el punto de la frontera donde se solicitaba información sobre actuaciones que habían realizado los indígenas en otros puntos de esta.

34 AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1864, leg.6, exp.526/0, AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1865, leg.4, exp.427/0, AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1865, leg.4, exp.443/0, AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1865, leg.6, exp.639/0, AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1867, leg.6, exp. 434/0, AHPBA, Ministerio de Gobierno, AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1870, leg.14, exp.927/0, AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1877, leg.14, exp. 686/0.

35 AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1864, leg.6, exp.526/0

36 AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1865, leg.4, exp.427/0

37 Sumario militar sobre el asesinato de Indios Amigos en Patagones, AHPBA, Juzgado del Crimen, 1862, Cuerpo 41, Anaquel 5, Leg. 216, exp. 32; AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1865, leg.4, exp.427/0

38 AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1869, leg.2, exp.93/0.

Por otro lado, el Estado Nación en expansión tenía la necesidad de imponer un modelo de estado en ese espacio fronterizo.[39] Esto llevó a que en Bahía Blanca se generasen situaciones de tensión con este Estado expansivo. Un ejemplo de esta conflictividad lo encontramos en la pugna generada entre la Municipalidad Bahiense y el Estado por la competencia en el reparto gratuito de tierras. Desde la Municipalidad se reivindicaba este derecho amparándose en la ley de 1855. El poder ejecutivo afirmaba que él era el único que podía entregar tierras en propiedad alegando que "las concesiones de solares y charcas se han hecho en propiedad por la municipalidad en la forma que se indica sea por una ley especial incógnita o por un abuso degenerado en costumbre".[40] El Estado Nacional necesitaba controlar, en este espacio fronterizo, las donaciones de tierra para así poder imponer un modelo socioeconómico determinado. Pero Bahía Blanca no quería ceder esta competencia porque ellos, desde la creación del poblado, habían manejado su espacio. Finalmente, el Estado "cedió" ante la Municipalidad.

Otro de los motivos que generó conflictividad entre la Municipalidad de Bahía Blanca y el Estado en formación fue el comercio interétnico. El Estado, a través del código rural pretendía establecer un control sobre esta actividad, para evitar que los indios que robaban hacienda pudiesen vender los cueros de esos animales. Si desde Bahía Blanca se detectaba que los cueros no tenían la contramarca obligatoria, debían negarse a comerciar con estos indígenas. Las autoridades de Bahía Blanca se negaban a aplicar esta normativa pues la cotidianidad del punto fronterizo era tan particular que no se podía regir por unas leyes emitidas desde el centro de poder[41]. Es decir, acatar esta normativa generaría una situación de conflictividad en el punto que ni la guarnición del lugar ni el Estado podían enfrentar. Por ello, el juez de paz se negaba a acatar las órdenes emitidas desde Buenos Aires pues chocaba con la realidad fronteriza. Esto generaba un sentimiento de abandono y de rechazo en las autoridades locales que llevó a cuestionarse la pertenencia de Bahía Blanca a la República:

> Fatalidad! Parece que Bahía Blanca no sea un pueblo de la República y que sea hija espurea [sic] de ella.[42]

Esta sensación chocaba directamente con los intereses del Estado Nación en formación, el cual debía crear una identidad homogénea, un sentimiento de pertenencia a la república, debía crear a los ciudadanos de la república.

39 Los pensadores de la nación hijos del positivismo alzaban la máxima de orden y progreso en la construcción del nuevo Estado Nación, pretendían eliminar las heterogeneidades vinculadas a la sociedad de Antiguo Régimen para crear una nueva sociedad homogénea. Para poder hacer esto, el Estado tuvo que acaparar ámbitos sociales, intereses comunes de la sociedad civil y transformarlos en objeto de interés general. Esta apropiación de espacios de la sociedad civil, el Estado la llevo a cabo a través de la formación y desarrollo de las instituciones estatales las cuales fueron quitando competencias y ámbitos de actuación a la sociedad. El Estado a través de las instituciones fue substituyendo otros agentes sociales y fue asumiendo la responsabilidad de imponer un orden coherente con sus necesidades de acumulación y al tiempo que se reforzaban estas instituciones el Estado iba reforzando los atributos que lo defendían como sistema de dominación. Esta institucionalización del estado se materializó de forma represiva ya que era condición necesaria para lograr el monopolio de la violencia y el control territorial. Pero también necesitó crear bases consensuales de dominación lo cual suponía no solamente crear una alianza política sólida sino también articular, mediante recursos materiales e ideológicos, relaciones sociales y afianzar los vínculos de la nacionalidad. Por tanto el Estado se tuvo que manifestar a través de diversas modalidades. Estas distintas formas de penetración estatal, Oscar Oszlak, las divide en 4: Modalidad represiva la cual supuso la organización de una fuerza militar organizada y distribuida por todo el territorio que tenía la función de mantener el orden que el Estado nación quería imponer. Una Modalidad cooptativa la cual pretende adherir al proyecto nacional apoyos de sectores dominantes y gobiernos ajenos a Buenos Aires. Una tercera modalidad, la Material, que consistía en realizar obras y servicios en el territorio nacional que facilitasen el camino hacia el progreso. Por último, la modalidad ideológica que pretendía a través de la difusión y creación de valores, conocimientos y símbolos reforzadores de sentimientos nacionales legitimar el sistema de dominación establecido (Oszlak, 2012, pp. 97-103).

40 AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1864, leg.6, exp. 563/0

41 AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1873, leg.14, exp. 673/0.

42 AHPBA, Ministerio de Gobierno, 1873, leg.14, exp. 673/0

Reflexiones finales

Este trabajo tenía la intención de aproximarse a la realidad bahiense e intentar demostrar que las circunstancias específicas de este espacio condicionaron el devenir del poblado. Las fuentes consultadas han permitido hacernos una idea de las realidades que se vivían en este espacio de frontera y como afectaron en su desarrollo.

El aislamiento de Bahía Blanca condicionó la población que conformó a la comunidad y las actividades económicas que desarrollaron. Era una puesto de avanzada militar, poco atractivo, todavía, para los extranjeros e interesante para los indios amigos ya que estaban ubicados cerca del espacio no controlado por el Estado, donde habitaban los indios libres con los cuales mantenían continuos contactos. La actividad económica vinculado a la ganadería ovina y a la agricultura era la que desde el Estado se pretendía imponer en toda la campaña, y es cierto que hubo un impulso para desarrollarlo en este espacio fronterizo, y lo vemos plasmado a través del aumento de la petición de suertes de estancia. A pesar de esto, constatamos que el comercio interétnico todavía era una actividad de suma importancia a la que la mayoría de la élite política local se dedicaba. Esto podía deberse a que esta situación fronteriza les "obligaba" a mantener estos contactos como un modo de "contentar" a los indígenas y así librarse de sus represalias pues los indígenas tenían mucho interés en este comercio. También, los comerciantes obtenían muchos beneficios con esta actividad y es muy probable que los comerciantes llegasen a establecer relaciones de amistad con los comerciantes indígenas. Seguramente, no solo comerciaban con los indios del otro lado de la frontera probablemente también lo hacían con los asentados en el ejido de Bahía Blanca, quienes tenían su producción que era vendida a los mismos comerciantes. Un modo de asegurarse estos intercambios podría ser a través de las uniones simbólicas mediante el compadrazgo.

Todas estas particularidades generaron que en la comunidad se fuese creando unos intereses particulares los cuales se verían constantemente amenazados por la política expansiva del Estado Nación. Los indios amigos reclamaban ser tratados con igualdad de condiciones y defendían su modo de subsistencia. Los comerciantes defendían el comercio interétnico y luchaban en el sí de la comunidad por controlar esta actividad. Los ganaderos temían a los malones indígenas, pero al mismo tiempo no tenían ningún reparo en comprar de nuevo el ganado a los indígenas. La municipalidad reclamaba manejarse como lo había hecho desde la creación del punto ya que ellos sabían cómo desenvolverse en ese terreno y las ordenes emitidas desde el centro de poder chocaban con las realidades del terreno. Pero, a pesar de las diferencias existentes en la comunidad y las pugnas que se podían generar en el desarrollo de las actividades económicas, en los momentos de un peligro común, estos olvidaban sus problemas y actuaban en bloque.

Toda esta conjunción de factores creó en Bahía Blanca una situación en la que no todo era blanco o negro, existían matices. Los criollos no estaban siempre enfrentados con los indios, los indios no siempre se andaban robando o vagueando; los extranjeros no eran marginados de la comunidad, los indios amigos no ayudaban incondicionalmente a los indios ladrones. Los ideales de producción capitalista vinculada al comercio internacional del Estado Nación eran bien vistos en algunos casos por la población local, en otros no, e incluso esta forma de producción podría haber sido adoptada por los indios amigos del ejido.

Archivos consultados

Archivo General de la Nación Argentina

Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires

Archivo Histórico y Cartográfico de Geodesia

Fuentes éditas

Buenos Aires (1858). *Registro Estadístico del Estado de Buenos Aires 1857*, 2 vols. Buenos Aires: Imprenta de la Tribuna.

Buenos Aires (1860). *Registro Estadístico del Estado de Buenos Aires 1859*, 2 vols. Buenos Aires: Imprenta de el Nacional.

Buenos Aires (1862). *Registro Estadístico de Buenos Aires, 1861, 2 vols*. Buenos Aires: Imprenta el Nacional.

Buenos Aires (1864). *Registro Estadístico de Buenos Aires, 1863, 2 vols*. Buenos Aires: Imprenta, litografía y fundición de tipos a vapor de A. Bernheim.

Buenos Aires (1865). *Rejistro Estadístico de la República Argentina 1864.* Buenos Aires: Imprenta, litografía y fundición de tipos a vapor de A. Bernheim.

Buenos Aires (1867). *Rejistro Estadístico de la República Argentina 1865*. Buenos Aires: Imprenta, litografía y fundición de tipos a vapor de A. Bernheim.

Buenos Aires (1872). *Rejistro Estadístico de la República Argentina 1869-70-71*. Buenos Aires: Imprenta, litografía y fundición de tipos a vapor de A. Bernheim.

Buenos Aires (1873). *Registro Estadístico de la Provincia de Buenos Aires, 1871*. Buenos Aires: Imprenta la República.

Buenos Aires (1874a). *Registro Estadístico de la Provincia de Buenos Aires, 1872.* Buenos Aires: Imprenta la República.

Buenos Aires (1874b). *Rejistro Estadístico de la República Argentina 1872-73*. Buenos Aires: Imprenta, litografía y fundición de tipos a vapor de A. Bernheim.

Buenos Aires (1875). *Registro Estadístico de la Provincia de Buenos Aires, 1873*. Buenos Aires: Imprenta la República.

Buenos Aires (1876). *Registro Estadístico de la Provincia de Buenos Aires, 1874.* Buenos Aires: Imprenta de Pablo Emilio Coni.

Buenos Aires (1882a). *Registro Estadístico de la Provincia de Buenos Aires*, *1876.* Buenos Aires: Imprenta la República.

Buenos Aires (1882b). *Registro Estadístico de la Provincia de Buenos Aires, 1878.* Buenos Aires: Imprenta la República.

Buenos Aires (1882c). *Registro Estadístico de la Provincia de Buenos Aires, 1879*. Buenos Aires: Imprenta y estereotipia de P. Buffet, República.

Martin de Moussy, V. (1873). Carte, Province de Buenos-Ayres, regions voisines. Paris: Firmin Didot Freres. Recuperado de: http://www.davidrumsey.com/luna/servlet/detail/RUMSEY~8~1~20537~510063:Carte-de-la-Province-de-Buenos-Ayre, (consultado el 15-11-2019

Referencias bibliográficas

Bayón, C. y Pupio, A. (2002). La construcción del paisaje en el sudoeste bonaerense (1865-1879): Una perspectiva arqueológica". En Mandrini, R. y Paz, C. (eds.), *La frontera hispanocriolla del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII y XIX. Un estudio comparativo* pp.345-370). IEHS, CEHIR, UNS.

Bechis, M. (2008a). Geopolíticas Indias en el área araucana alrededor de 1830. En Bechis, M., *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano* (pp. 37-52). CSIC.

Bechis, M. (2008b). Pensar la paz: Pampas, Serranos, Puelches y Aucas a propósito del tratado de paz entre la gobernación de Buenos Aires y el cacique Tehuelche-Serrano Cangapol (1740-1742). En Bechis, M., *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano* (pp. 81-113). CSIC.

Cronon, W., Miles, G. y Gitlin, J. (1992). Becoming West. Toward a new meaning for western history. En Cronon, W., Miles, G. y Gitlin, J. (Eds.), *Under an open sky. Rethinking America's western past* (pp. 3-27). Norton & Company.

Gelman, J. y Santilli, D. (2002). Una medición de la economía rural de Buenos Aires en la época de Rosas. Expansión ganadera y diferencias regionales. *Revista de Historia Económica* 1, 81-107.

Halperin Donghi, T. (abril-septiembre 1963). La Expansión Ganadera en la Campaña de Buenos Aires (1810-1852). *Desarrollo Económico,* 3, 57-110.

INDEC (2003). *Historia demográfica argentina. Versión digital de los tres primeros censo nacionales, 1869*-1914. INDEC.

Jong, I. (2007). Acuerdos y desacuerdos: política estatal e indígena en la frontera bonaerense (1856-1866). En: Escobar, A., Mandrini, R. y Ortelli, S. (eds.), *Sociedades en movimiento. Los pueblos indígenas de América Latina en el siglo XIX (*pp.47-61). IEHS.

Mandrini, R. (1987). Desarrollo de una sociedad indígena pastoril en el área interserrana bonaerense. *Anuario IEHS*, 2, 71-98.

Mandrini, R. (1991). Procesos de especialización regional en la economía indígena pampeana (s. XVIII - XIX): el caso del suroeste bonaerense. *Boletín de Americanistas*, 41, 113-136.

Mandrini, R. (1993). Las transformaciones de la economía indígena bonaerense (ca. 1600-1820). En Mandrini, R. y Reguera, A. (Comp.), *Huellas en la tierra. Indios, agricultores y hacendados en la pampa bonaerense* (pp. 45-74). IEHS.

Mandrini, R. y Ortelli, S. (2002). Los "araucanos" en las Pampas. (1700-1850). En Boccara, G., *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas. (siglos XVI-XX)* (237-258). IFEA, Ediciones Abya-Yala.

Mazzanti, D. L. (1993). El período tardío en la arqueología bonaerense. En Mandrini, R. y Reguera, A. (Comp.), *Huellas en la tierra. Indios, agricultores y hacendados en la pampa bonaerense* (pp. 31-44). IEHS.

Oszlak, O. (2012). *La formación del Estado argentino. Orden, progreso y organización nacional.* Ariel.

Perriere, H. (2004). Ocupación Rural del valle inferior del Río Sauce Chico, Partido de Bahía Blanca, en la década de 1870. En Villar, D. y Ratto S. (eds.), *Comercio, Ganado y Tierras en la frontera de Bahía Blanca (1850-1870)* (pp.105-120). Bahía Blanca: Centro de Documentación Patagónica, Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur.

Pinto Rodríguez, J. (2003). *La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la expulsión*. Santiago de Chile: DIBAM y Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

Powell, P. (1997). *Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña: la pacificación de los chichimecas (1548-1597).* Fondo de Cultura Económica.

Quijada, M. (2002). Repensando la frontera sur Argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII-XIX). *Revista de Indias*, 224, 103-142.

Ratto, S. (1994). "Indios Amigos e Indios Aliados. Orígenes del "Negocio Pacífico" en la provincia de Buenos Aires (1829-1832). *Cuadernos del Instituto Ravignani,* (5), Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani, Buenos Aires.

Ratto, S. (1998). Relaciones inter-étnicas en el Sur bonaerense, 1810-1830. Indígenas y criollos en la conformación del espacio fronterizo. En: Villar, D.(ed.), Jiménez, J.F. y Ratto, S., *Relaciones inter-étnicas en el Sur bonaerense 1810-1830* (pp. 21-47). Tandil: IEHS- Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

Ratto, S. (2001). El debate sobre la frontera a partir de Turner. La New Western History, los Borderlands y el estudio de las fronteras en Latinoamérica. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani,* 24, 105-126.

Ratto, S. y Santilli, D. (2004). De factoría a poblado agropecuario. La evolución del partido de Bahía Blanca hacia 1869. *Cuadernos del Sur*, 33, 47-78.

Rock, D. (1988). *Argentina 1516-1987. Desde la Colonización Española hasta Raúl Alfonsín*. Alianza Editorial.

Turner, F. J. (enero-abril, 1987). El significado de la frontera en la historia de América. *Secuencia*, 7, 187-207.

Vezub, J.E. (2009). *Valentín Saygüeque y la Gobernación Indígena de las Manzanas. Poder y etnicidad en la Patagonia Septentrional (1860-1881).* Prometeo Libros.

Villar, D. (1998). Ni salvajes, ni aturdidos. La guerra de los indios comarcanos (y extracomarcanos) contra la Vanguardia de Pincheira, a través del diario del Cantón de Bahía Blanca. En Villar, D. (ed.), Jiménez, J.F. y Ratto, S., *Relaciones inter-étnicas en el Sur bonaerense 1810-1830* (pp.79-133). IEHS-Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

Víctor y Suárez, B. (1869). *Boletín de la exposición nacional en Córdoba*. Imprenta J.A. Bernheim.

Población indígena del resguardo de San Carlos de Cañasgordas (1880-1920)

Indigenous population of the resguardo of San Carlos de Cañasgordas (1880-1920)

Elizabeth Karina Salgado Hernández
ekarinasalgado@gmail.com

Palabras clave:
Resguardo indígena; San Carlos de Cañasgordas; Antioquia; colonización; disolución; acciones de resistencia; Colombia.

Keywords:
Indigenous reservation; San Carlos de Cañasgordas; Antioquia; colonization; dissolution; resistance actions; Colombia.

Acerca de la autora:
Historiadora de la Universidad de Antioquia (Medellín-Colombia), Máster en Historia de América Latina-Mundos Indígenas de la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla-España), Magíster en Historia por la Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Porto Alegre-Brasil), y miembro del Grupo de Investigación Historia Moderna y Contemporánea, adscrito a la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia.

Resumen
El presente capítulo propone un acercamiento a las dinámicas sociales, políticas, culturales y demográficas del último resguardo colonial de Antioquia, San Carlos de Cañasgordas, durante la temporalidad que se corresponde con su disolución (1880-1920), asociada a procesos de colonización en un contexto de frontera interna. En ese sentido, se explica la creación de ese territorio colectivo, las implicaciones de la legislación republicana, la situación de la población que allí habitaba, la importancia de sus prácticas culturales y las respuestas indígenas ante el asedio a sus territorios; las mismas que les permitieron resistir, negociar y adaptarse a ese nuevo contexto. Se consultaron y triangularon fuentes documentales de archivos históricos, informes y memorias de comisiones científicas y viajeros, ensayos etnográficos de misioneros y civiles, y series estadísticas.

Abstract
This chapter proposes an approach to the social, political, cultural and demographic dynamics of Antioquia's last colonial reserve, San Carlos de Cañasgordas, during the temporality that corresponds to its dissolution (1880-1920), associated with colonization processes in an internal border context. In this sense, it explains the creation of this collective territory, the implications of republican legislation, the situation of the population living there, the importance of their cultural practices, and the indigenous responses to the siege of their territories; the same that allowed them to resist, negotiate, and adapt to this new context. We consulted and triangulated documentary sources from historical archives, reports and memoirs of scientific and travel commissions, ethnographic essays by missionaries and civilians, and statistical series.

Introducción

El texto que aquí se presenta tiene como objetivo examinar el contexto geográfico, demográfico, social, cultural y político de las comunidades indígenas del resguardo de San Carlos de Cañasgordas, localizado en el Departamento de Antioquia, noroeste de Colombia, en tiempos de un proceso colonizador promovido por empresarios y políticos antioqueños en el período 1880-1920. Se exponen los principales hallazgos y reflexiones alcanzados en la tesina Máster Oficial en Historia de América Latina, Mundos Indígenas presentada en la Universidad Pablo de Olavide (UPO) en 2012 y titulada: "Una frontera étnica en la colonización del Occidente de Antioquia, 1880-1920".

Para comprender el proceso histórico de las comunidades indígenas del occidente de Antioquia con relación al proceso de colonización de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, se propone la siguiente periodización. Una primera etapa que va de 1810-1832, en la que se aprobaron las leyes sobre la repartición de resguardos indígenas en las Provincias Unidas de la Nueva Granada, luego República de Colombia. De 1833-1886, se define una época en la cual estas leyes comenzaron a ser aplicadas en el resguardo de San Carlos de Cañasgordas, provocando disputas territoriales entre indios y colonos, lo que a su vez generó nuevas disposiciones legales de carácter regional. Y un tercer momento transcurre entre 1887-1919 cuando se realizaron las reparticiones definitivas de la propiedad colectiva en las hoyas de los ríos Sucio (1887-1888) y Murrí (1916-1919)[1].

Este proceso de repartimiento puede leerse desde dos políticas entrelazadas: 1. La consolidación de un proyecto de legislación agraria sobre territorios indígenas que se originó desde finales del siglo XVIII y se fortaleció en las primeras décadas del siglo XIX con el proceso independentista, durante el cual se profundizó en una legislación proclive a la conversión de las tierras comunales en bienes de circulación económica y a los indígenas en individuos con "plena ciudadanía". 2. El estímulo gubernamental a procesos de colonización antioqueña en espacialidades que se volvían estratégicas para las élites políticas y económicas del departamento. No obstante, en el occidente de Antioquia existencia del resguardo de San Carlos de Cañasgordas y las consecuencias de su división fue una dificultad determinante en este proceso. (Parsons, 2010; Brew, 1977; Jaramillo, 1991)

Sobre la territorialidad del resguardo colonial de San Carlos de Cañasgordas se crearon inicialmente los actuales municipios de Cañasgordas, Dabeiba, Frontino y Urrao, acorde con la temporalidad elegida en este estudio. Y posteriormente, a partir de ellos se conformaron otros municipios. A lo largo del texto se utiliza la noción 'occidente antioqueño', comprendida esta como una nominación geográfica que, por razones ya expuestas, hace referencia marcada a los municipios mencionados, localizados en el occidente de la Provincia de Antioquia. No

1 En la primera etapa se destacan por ejemplo: Decreto 24 de septiembre de 1810, Decreto 5 de julio de 1820, Ley 11 de octubre de 1821, Ley 15 de octubre de 1828, Ley 6 de marzo de 1832. En la segunda etapa sobresalen: Ordenanza 24 de 1848, Decreto 8 de noviembre de 1873, Ley 188 del 21 de junio de 1884, Decreto 848 del 3 de mayo de 1887. Esta periodización fue elaborada con base en: Uribe de Hincapié, María Teresa y Álvarez, Jesús María, "El proceso de apropiación de la tierra: políticas estatales e intereses regionales", *Poderes y regiones: Colombia. 1810-1850*, 139-223; Villegas, Carlos, "Resguardos de indígenas", en Pérez, Francisco de P., *Memoria presentada al Sr. General D. Pedro Justo Berrío, Asamblea de 1916*, Imprenta Oficial, 1916. También disponible en: Archivo Histórico de Antioquia (en adelante AHA), Colección de Impresos, Tomo 1418, 100-108. Sobre legislación indígena de Colombia se recomienda consultar: Triana Antorveza, A. (1980). *Legislación indígena nacional. Leyes, decretos, resoluciones, jurisprudencia y doctrina*. Editorial América Latina.

se ignora que para los años 1880-1920, el occidente de Antioquia y otras subregiones apenas empezaban a inscribirse, delimitarse, fijarse en relación con los criterios como ocupación del espacio, representaciones colectivas internas y convenciones administrativas (Vélez, 2002).

El resguardo de San Carlos de Cañasgordas ha sido entendido desde el concepto de territorio, es decir, como un espacio de inscripción y apropiación sociocultural de sus pobladores indígenas. Consiste, entonces, en una construcción social que la población hizo de este espacio y lo valorizó en dos perspectivas: 1. Instrumental, bajo aspectos ecológicos, económicos, geopolíticos; 2. Sociocultural, bajo aspectos simbólicos, es decir, integrándolo a su propio sistema cultural. "En términos más descriptivos diríamos que la cultura es un conjunto de signos, símbolos, representaciones, modelos, actitudes, etcétera, inherentes a la vida social" (Giménez, 1996).

Este territorio colectivo y sus zonas circundantes son comprendidos en este estudio como una frontera interna y sociocultural en el proceso expansionista promovido por la elite regional antioqueña en el occidente del departamento. Se comprende por frontera al espacio impreciso donde interactúan culturas distintas y que adquiere características materiales y simbólicas. En las fronteras se expresan las relaciones de poder al igual que las prácticas políticas, sociales, culturales y económicas. En las fronteras étnicas, en tanto zonas con gran capacidad de transformación, son propios elementos como la resistencia, la integración, la adaptación, la transformación, la desetnización y la reetnización (Vargas, 1993). Para el caso del resguardo aludido se configuró una frontera sociocultural entre pobladores ancestrales y colonizadores. En este espacio las estrategias de negociación y resistencia en relación con el territorio y la cultura son entendidas como los efectos de las relaciones interétnicas.

Entre las fuentes primarias de esta investigación se hayan: las documentales, consultadas en el Archivo General de Indias de Sevilla, en las cuales se encontró información sobre el origen del resguardo de San Carlos de Cañasgordas en el siglo XVIII; en Colombia se consultaron documentos que reposan en el Archivo Histórico de Antioquia y el Archivo General de la Nación, ambas instituciones acopian documentos que permitieron rastrear actuaciones indígenas frente al proceso colonizador a finales del siglo XIX y principios del XX. Un segundo tipo de fuentes primarias lo constituyen los informes y las memorias de comisiones científicas y de viajeros que recorrieron el occidente de Antioquia, igualmente aquellos ensayos etnográficos de misioneros y civiles que se vincularon de una u otra forma a la expansión antioqueña y algunos artículos de prensa. Este grupo de fuentes es especialmente valioso porque permiten conocer el contexto geográfico, demográfico, social, cultural y político de las poblaciones indígenas que habitaban el occidente de Antioquia en años de fuerte presión colonizadora. Por último, algunas series de estadísticas, como censos y padrones de diverso origen, constituyen un tercer conjunto de fuentes primarias, que permiten tener una noción demográfica del espacio habitado.

Comunidades indígenas y procesos de colonización

En los años noventa el antropólogo Augusto Gómez advirtió que en Colombia faltaban estudios sobre procesos de colonización interna durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX relacionados con problemáticas indígenas, principalmente en lugares como el

nororiente del Cauca, Guajira, Urabá, Putumayo, Caquetá y los Llanos Orientales. Él también indicó que la bibliografía existente hacía referencia fundamentalmente al período colonial español, observación ratificada por Joanne Rappaport (2000). Gómez (1991), también señalaba que las investigaciones históricas han privilegiado ciertos procesos y regiones como es el caso de la colonización antioqueña, ampliamente estudiada. No obstante, una revisión de la extensa bibliografía al respecto permite observar que este proceso tampoco ha sido estudiado a profundidad desde sus diversas fronteras étnicas, especialmente desde finales del siglo XIX y principios del siglo XX.

La historiografía colombiana, en lo referente a la problemática social y agraria de las comunidades indígenas del país en la temporalidad 1880-1920 ha focalizado su atención en dos procesos: los levantamientos indígenas en el suroccidente y la explotación indígena a manos de las empresas caucheras en el sur y oriente del país. Sobre ambos temas se han conocido publicaciones desde la década de 1970 hasta la actualidad y en su mayoría se han elaborado desde enfoques sociológicos y antropológicos.

Sobre el primer grupo se encuentran los académicos interesados en las "quintinadas", como fueron conocidas las acciones de protesta y lucha encabezadas por el líder de la etnia nasa Manuel Quintín Lame en el suroccidente colombiano, principalmente en los departamentos de Cauca, Tolima y Huila. Sobre este tema se destacan la investigación pionera de Gonzalo Castillo Cárdenas, a la que le siguieron muchas otras publicaciones[2]. En el segundo grupo sobresalen las obras de Roberto Pineda Camacho y Camilo Domínguez que estudian el proceso de esclavitud indígena con la explotación del caucho a principios del siglo XX en la Amazonía colombiana y en las llanuras orientales colombianas. Para esta última región sobresale las investigaciones de Augusto Gómez que refieren los conflictos interétnicos, entre indios y colonos[3].

La situación agraria de las comunidades indígenas de noroccidente colombiano, y específicamente del occidente del Departamento de Antioquia, en la misma temporalidad, ha despertado un menor interés para la historiografía regional. En términos generales, se encuentran investigaciones que han indagado por la época prehispánica hasta el siglo XX. Una primera línea de estudio la conforman aquellos trabajos que permiten conocer aspectos de la historia indígena de occidente antioqueño en la época prehispánica y colonial, entre ellos

2 En vista de la copiosa bibliografía sólo se relacionan aquí algunos libros: Quintín Lame, M. (1971). *En defensa mi raza.* Comité de Defensa del Indio, Rosca de Investigación y Acción Social; Castrillón Arboleda, D. (1973). *El Indio Quintín Lame*. Tercer Mundo; Fajardo Sánchez, L.A., Gamboa Martínez, J.C., Villanueva Martínez, O. (1999). *Manuel Quintín Lame y los guerreros de Juan Tama Multiculturalismo, magia y resistencia.* Nossa y Jara Editores, Colectivo Alas de Xue, El Lokal Autogestionat i Antiautoritari de Quart de Poblet; López de Rey, A. (1990). *Un líder y su causa: Quintín Lame*. Academia de Historia del Cauca; Rappaport, J. (2000). *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los andes* colombianos. Universidad del Cauca; Romero Loaiza, F. (2005). *Manuel Quintín Lame Chantre. El indígena ilustrado, el pensador indigenista*. Universidad Tecnológica de Pereira y Editorial Papiro; Espinosa, M. (2009). *El andar territorial de Manuel Quintín Lame*. Ediciones Uniandes. El historiador Renán Vega Cantor (2002) en su obra multivolumen dedicó un apartado a Lame y al tema de las caucheras, ver: "*Entre la evangelización y el etnocidio",* Protesta popular y modernización capitalista en Colombia (1909-1929), Vol. 2, 17-122. Ediciones Pensamiento Crítico.

3 El antropólogo Roberto Pineda Camacho ha dedicado buena parte de su producción académica al tema de las caucheras, dos de sus libros son *Historia oral y proceso esclavista en el Caquetá* de 1985; *Holocausto en el Amazonas: una historia social de la Casa Arana* de 2000. Entre otros autores se encuentran: Domínguez, C. y Gómez, A. (1994). *Nación y etnias: conflictos territoriales en la Amazonía colombiana 1850-1930*. Disloque Editores; Gómez, A. (1991). *Indios, colonos y conflictos*. Siglo XXI-Pontificia Universidad Javeriana; Casas Aguilar, J. (1999). *Evangelio y colonización: una aproximación a la historia del Putumayo desde la época prehispánica a la colonización agropecuaria.* Eco Ediciones; Gómez, A., Lesmes, A.C. y Rocha, C. (1995). *Caucherías y conflicto Colombo-Peruano*. *Testimonios (1904-1934)*. Disloque Editores.

se encuentran estudios realizados por Patricia Vargas (1993), Sofía Botero (2004), Juan David Montoya (2008), Eric Werner (2000), Caroline Williams (2005), entre otros. Una segunda línea de aproximación la constituyen investigaciones que abordan las formas de relacionamiento de las comunidades indígenas con las diferentes disposiciones legales que se tejieron en su contra durante el proceso de independencia y la primera mitad del siglo XIX. Pueden referenciarse Lina González (1993); Wither Salazar (1994); Yoer Castaño (2008); Elizabeth Salgado (2014). Por último, las publicaciones que se han encargado de esclarecer diferentes dimensiones relacionadas con los procesos de colonización del occidente del Departamento de Antioquia y la disolución del resguardo de San Carlos de Cañasgordas. Entre ellas, las investigaciones de Lina González (1997) y Julián Pérez (2012a, 2012b) constituyen valiosos aportes para el entendimiento de un contexto tan complejo.

De la colonización colonial a la colonización republicana

Existe una amplia discusión académica sobre las sociedades que en tiempos prehispánicos y coloniales habitaron el occidente antioqueño. En el centro del debate se han considerado variados temas: pertenencia étnica, demografía, familia lingüística, tradiciones culturales, actividades económicas, caminos y rutas de intercambio. Estos estudios han sido elaborados por extranjeros y colombianos desde 1940 hasta la actualidad, en su mayoría etnólogos, naturalistas, etnógrafos, historiadores y antropólogos.

Sin embargo, como lo anotaba la antropóloga Neyla Castillo hace un par de décadas, muy poco se continúa sabiendo sobre los procesos socioculturales y económicos de estas sociedades indígenas en tiempos prehispánicos. Subraya las crónicas coloniales y los escasos hallazgos arqueológicos, como las principales fuentes que permiten ampliar el horizonte investigativo para el conocimiento de este pasado. Afirma que el patrón de asentamiento y distribución prehispánico se correspondía al de una sociedad formativa de la zona andina, en distintos ambientes como zonas bajas tropicales y húmedas de la vertiente chocoana y planicie del Atrato, zonas bajas de la Costa Atlántica, valles del Cauca y Magdalena, y los distintos pisos térmicos de las cordilleras Central y Occidental. Esta autora avanza, diciendo que había coexistencia entre grupos con organización tribal e igualitaria y cacicazgos de diferente extensión y cohesión, con jerarquías y jefaturas hereditarias. Indica que, al occidente, en ambos márgenes de la cordillera occidental, existían dos grupos lingüísticos, chocó y chibcha (Castillo, 1991, pp. 23–52).

Según las crónicas del siglo XVI, algunos cacicazgos localizados entre los cursos medios de los ríos Atrato y Cauca eran los Guaca, Nore, Buriticá y Hevéxico que compartían una misma tradición cultural y aspectos lingüísticos, razones por las cuales fueron llamados por los españoles como “catíos”. La hostilidad de los “catíos” a la conquista española obligó a trasladar la Villa de Santa Fe de Antioquia, fundada en 1542 por el mariscal Jorge Robledo en el noroccidente de la entonces Castilla de Oro. En 1546 la trasladaron al sitio donde se encuentra hasta el presente, como capital provincial fue un bastión de las expediciones militares españolas con las que desestabilizaron la organización política de los cacicazgos indígenas que luego fueron repartidos en encomiendas obsequiadas a vecinos importantes de Santa Fe de Antioquia. No obstante, las huidas y hostilidades indígenas impidieron un control efectivo del territorio hasta finales del siglo XVI. Vale resaltar que muchos de estos

grupos en proceso de sometimiento buscaron protección militar contra los "indominables chocoes", con quienes el gobierno de Antioquia ser vio forzado pactar la paz en 1670, acuerdo que sólo duró diez años (Vargas, 1990).

La presión colonizadora que desde Popayán se ejerció por el curso alto del río Atrato y del río San Juan obligó a los chocoes a migrar hacia el norte, originando dos fronteras militares, una fluida con la nación cuna, localizada en la banda occidental del río Atrato en sus cursos medio y bajo; otra con los catíos que habitaban la banda oriental del Atrato medio. De estas confrontaciones, chocoes cautivos, especialmente mujeres, fueron integradas a las encomiendas de Santa Fe de Antioquia conformadas por catíos, dando lugar a uniones entre ambos grupos étnicos. No obstante, diferentes tipos de relaciones interétnicas también ocurrieron en áreas no adscritas administrativamente a la ciudad de Santa Fe de Antioquia, conformándose así en el occidente de la provincia de Antioquia una región con presencia e intercambio de varios grupos étnicos que sostenían diferentes relaciones con los españoles, entre esos grupos sobresalen catíos, chocoes y cunas (Vargas, 1990).

Lo que hoy se llama occidente de Antioquia es una construcción geopolítica moderna asentada sobre el nicho ancestral de pueblos indígenas como los catíos, que en el siglo XVI ocupaban los afluentes orientales del Atrato medio y bajo, y los chocoes- originarios de los altos cursos de los ríos San Juan y Atrato- que fueron poblando de forma dispersa territorios al norte. Ambos grupos se relacionaron en la época colonial a través de las migraciones, las confrontaciones y demás relaciones interétnicas.

En los siglos XVII y XVIII los gobernadores de la Provincia de Antioquia ofrecían exonerar del pago de tributos a los indígenas de resguardos, que participaran de la reducción y pacificación de los indios chocoes, y que enfrentaran a los ingleses que incursionaban en estos territorios a través de la ruta del río Atrato. A este llamado, para conformar frentes militares, acudieron algunos tributarios de pueblos de indios como Sopetrán, San Jerónimo, San Antonio de Buriticá y San Pedro de Sabanalarga del occidente la provincia. Incluso indígenas de San Antonio de Pereira, el oriente de la provincia, participaron en estas expediciones a la Provincia del Chocó (Patiño, 2011).

> La fundación del pueblo de San Carlos de Cañasgordas puede leerse como otra avanzada colonizadora en el intento por controlar esa frontera militar, que significaba el occidente de la Provincia de Antioquia. Llama la atención que esa fundación se llevó a cabo en un contexto marcado por la agregación de asentamientos de indios del virreinato, promovido por el Fiscal de la Real Audiencia, Francisco Antonio Moreno y Escadón. Dicha política de reducción tenía el propósito congregar poblaciones indígenas de tal manera que se garantizara una tributación más eficaz que beneficiara a la Real Hacienda, en un momento en que España necesitaba aumentar sus recaudos para sostener sus guerras imperiales. La agregación de pueblos proveyó un recurso fiscal adicional a partir de la venta de tierras de antiguos pueblos que se desocupaban forzosamente. (González, 1992, pp. 112-129)

Con la visita de Moreno y Escandón en 1778 se produjo un cambio en la política de tierras de indios y del indio en sí, en el Nuevo Reino de Granada. Al constatar la dificultad de acceder a

censos exactos sobre indígenas y ante el inminente crecimiento de mestizos en tierras de indios, el visitador concluyó que el resguardo, como institución colonial, había perdido su objetivo y la política de protección no podía continuarse. Además, esta nueva población sin tierra no se le había atribuido capacidad productiva que era requerida. El también Fiscal de la Real Audiencia se convirtió en un promotor sin igual de la política de reducciones en Tunja y Santafé cuya justificación principal era el beneficio de la Real Hacienda, pero por otro lado se intentaba quitar el beneficio de tributo a los curas doctrineros. Las agregaciones de pueblos fueron uno de los motivos más fuertes de resistencia indígena en la segunda mitad del siglo XVIII.

Hay varias conjeturas sobre la suerte del título de propiedad comunal del resguardo de San Carlos de Cañasgordas y todo indica que está extraviado[4]. Se puede establecer que fueron los gobernadores Francisco Silvestre y Cayetano Buelta Lorenzana los que iniciaron esta fundación. La primera relación de méritos de Francisco Silvestre, gobernador de Antioquia entre 1775 -1776 y 1782-1785, afirma: "Que a sus bien meditadas y pacificas máximas se debió la reducción a pueblo de los indios gentiles de Cañasgordas, que en diez años no había podido efectuarse, dejando este asunto, cuando entregó el mando a su sucesor".

Pero es la relación de méritos de Cayetano Buelta Lorenzana, gobernador de Antioquia entre 1776-1782, la que alude con más amplitud al territorio que aquí interesa. En 1783 el Arzobispo Virrey exaltó la gestión de Buelta refiriéndose al buen gobierno de la Provincia, a la tranquilidad de los vasallos, a la composición de caminos, al hallazgo de minerales como el oro, al incremento en el Real Erario y la "reducción de los indios bárbaros", "que estableció a su costa un Pueblo llamado de Cañasgordas, y redujo a los indios chocoes que actualmente residen en él"[5].

En la misma relación de méritos, Buelta describió interacciones entre los indios que trabajaban en las minas del cerro de Buriticá y los que no estaban reducidos y recorrían los límites con la provincia vecina:

> Habiendo llegado a mi noticia, que de algunos años a esta parte residían en las montañas, que median esta Provincia, y la del Chocó, bastante número de indios y que estos al principio habían sido muy perjudiciales, y con especialidad a los que trabajaban las minas del famoso Cerro de Buritica, (que es el mayor tesoro de este Reino) que se vieron precisados a dejarlas abandonadas, hostigados de las repetidas invasiones (de hoy) indios, y que posteriormente se fueron estos indios agregando a un paraje llamado Cañasgordas[6].

Según este gobernador, Cañasgordas, para la época, estaba situado a tres días de camino de Santa Fe de Antioquia, los indios que se fueron congregando allí solicitaron protección del gobierno y pagaban tributo con cera de abejas que era muy demandada en la capital de la provincia. Pero hay otros indicios que llevan a pensar que la fundación del pueblo, al principio,

4 Carlos Villegas, comisionado del gobierno para el arreglo de los resguardos de Murrí, entre 1914 y 1919, afirmó en 1916 que el título se perdió, ver Villegas, C. (1916). "Resguardos de indígenas", en Francisco de P. Pérez. *Memoria presentada al Sr. General D. Pedro Justo Berrío, Asamblea de 1916* (p. 115), Imprenta Oficial. También disponible en: Archivo Histórico de Antioquia, Colección de Impresos, Tomo 1418.

5 Archivo General de Indias, Audiencia de Santafe (en adelante AGI, Santafe), Correspondencia de los gobiernos de Antioquia 1774-1790, leg. 582, 2r.

6 AGI, Santafe, Correspondencia de los gobiernos de Antioquia 1774-1790, leg. 582, 13v.

funcionó más como un referente que como un asentamiento: "como no hallasen en todo aquel abrigo que deseaban, no se verificó en todo formasen Pueblo, y solo algunos permanecieron en aquel paraje; pero el más del tiempo se mantenían en todo montes"[7].

Un memorial indígena enviado en 1859 al gobernador del Estado de Antioquia nos permite conocer cómo se conformó la memoria histórica indígena sobre la fundación de aquel lugar:

> Cuando se fundó el pueblo de Cañasgordas nuestro domicilio era aquel lugar una remanso de monte en donde no se encontraban ni aún trochas ni tráfico alguno que otro cristiano hubiera hecho no más que los ignorantes indígenas de nuestra nación, que como errantes e introducidos a aquellas selvas se nos encontraban, y aquellas antiguas cabezas de familia con unos crecidísimos números de dependientes y un tal cual de aquellos ancianos bautizados con la fe santa del bautismo, hasta que por nuestra suerte espiritual nos vino el socorro divino de nuestra conversión y formamos allí nuestra parroquia con el título de "Pueblo de los indios de Cañasgordas" habiendo llegado el caso, gracias a aquellos indígenas con los terrenos que aquellas autoridades respectivas y atribuidas tuvieron a bien, se hubo de ir fundando aquel pueblo con los auxilios religiosamente necesarios y a donde hemos habitado en una tranquilidad firme y unión[8].

De su contenido, llama la atención la alusión a varias situaciones como la vida en las selvas, el tipo de familias que las habitaban, la experiencia de la conversión a la fe católica, la manera cómo se reconocen como fundadores de la localidad y el papel de los ancianos indígenas en relación con las autoridades españolas de entonces.

En el proceso de la naciente república de Colombia en el siglo XIX, la naturaleza de las relaciones entre comunidades indígenas y Estado colombiano cambió notablemente, estas poblaciones tuvieron que enfrentar un nuevo sistema político, que se afianzaba con la mirada en la unidad nacional y la expansión capitalista que beneficiaba a las elites dominantes en detrimento de los derechos colectivas. El asunto de la ciudadanía ocupó un lugar central en la medida en que se esperaba que los indígenas guardaran lealtad al Estado-nación, abandonaran sus prácticas culturales, hablaran castellano, participaran del sistema de trabajo asalariado de forma útil y tuvieran su propia parcela de terreno.

Los resguardos indígenas, los mayorazgos, los bienes de manos muertas, los censos, las capellanías y demás formas de posesión corporativa de la tierra impedían un ejercicio pleno de la actividad económica individual, motivo por el cual fueron objeto de disolución. Los resguardos, en particular, estuvieron constantemente amenazados en las primeras décadas de vida republicana, representando a una continuidad que se venía dando desde las épocas coloniales con la reducción o agregación de pueblos, como ya se señaló. Fue así como se promulgaron leyes para dividir los resguardos y con ello también se intentó destruir las formas de relación cultural en la colectividad y con el territorio.

7 AGI, Santafe, Correspondencia de los gobiernos de Antioquia 1774-1790, leg. 582, 13v.
8 Memorial de los indígenas de la Parroquia de Cañasgordas al Gobernador del Estado Soberano de Antioquia, 1859, AHA, Sección República, Fondo Baldíos, Tomo 2538, doc. 21, 13r.

De acuerdo con María Teresa Uribe de Hincapié y Jesús María Álvarez (1987) durante las primeras décadas de la república no se tenía información veraz y completa sobre los resguardos indígenas en cuanto a su número y extensión, así como no se tenía información sobre los grupos indígenas que tenían resguardos de hecho y no de derecho. La legislación sobre la disolución de resguardos tuvo dificultades porque quienes la emitieron desconocían, voluntaria e involuntariamente, esas otras formas propias de organización social debido a que era más urgente la definición de los proyectos de organización del estado nacional. Según Uribe, esta legislación pasó por alto la estructura tradicional de las familias indígenas, sus relaciones de parentesco, la presencia de la poligamia y los lazos parentales lineales. En concordancia con Uribe, Roger Brew (1977) advirtió las incoherencias entre las familias de las que hablaba la legislación, división de resguardos y las familias de la vida real en estas sociedades.

Entre estas políticas puede mencionarse el decreto de 5 julio de 1820 en el que Simón Bolívar, de un lado, dispuso devolver tierras que, tituladas como resguardos, habían sido expropiadas por terratenientes a sus legítimos dueños; y, de otro lado, ordenó repartir estas posesiones comunales en calidad de parcelas individuales entre las familias indígenas que las habitaban. Mediante la ley 11 de octubre de 1821, el Congreso Constituyente de Cúcuta reiteró esta segunda medida con novedad de suprimir el pago de "la capitación de los indios", lo que generó inconformidad en esta población ya que la existencia de este impuesto les eximía de otras obligaciones económicas. No obstante, la ley 15 de octubre de 1828 reimpuso la capitación como medio fiscal para continuar campañas libertadoras como la del Sur. Mediante la ley 2 del 6 de marzo 1832 nuevamente se insistió en el repartimiento de las propiedades corporativas indígenas en cabezas de familia.

Llama particularmente la atención cómo para algunos indígenas habitantes del resguardo de Cañasgordas la Ley 2 del 6 de marzo 1832, en sí misma, no resultó dañina, quizás en gran medida porque no alteraba su patrón de poblamiento y organización social disperso, autóctono como grupo poblacional chocó. Así lo demuestra el documento ya citado en el que se expresa la memoria histórica indígena, esta vez sobre los hechos del repartimiento:

> hasta el año de 1832 que por fin se sancionó la ley de 6 de marzo de aquel mismo año relativa a que se repartieran los resguardos de terrenos en los pueblos de indígenas con las reglas y condiciones que nuestro gobierno republicano respetuosamente determinó y dirigió a los pueblos de la naturaleza, y como dicha ley aunque fue soberanamente bien determinada porque en cierto modo resultaba hasta en un favor religioso de tales pueblos, en el nuestro no hemos gozado favor alguno los miserables indígenas porque según hemos observado los legales requisitos de la precitada ley no se han cumplido en los repartimientos de la parroquia de Cañasgorda[9].

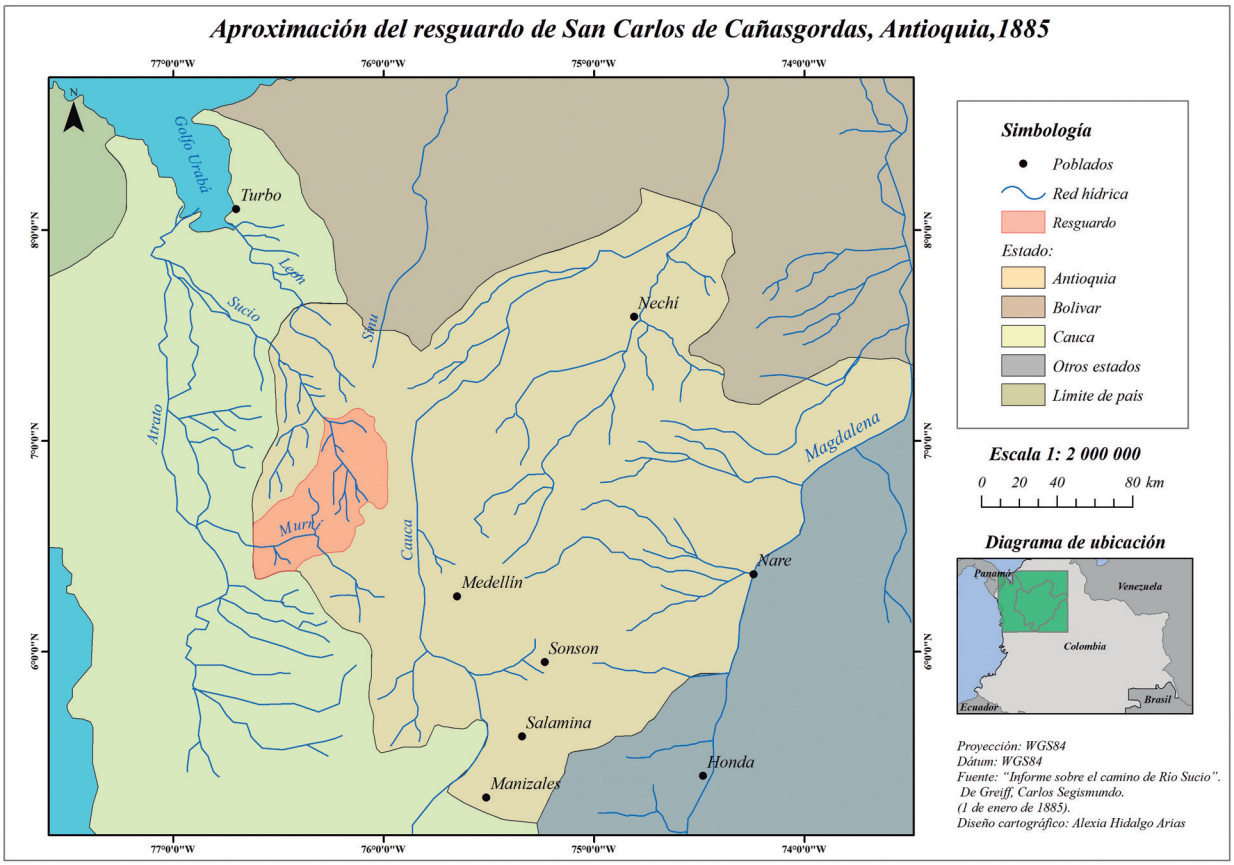
Para quienes enviaron el memorial lo que les resultaba contraproducente eran los modos en los que la ley se estaba aplicando, pues también afirmaban: "nos adjudicaron las porciones de terreno que a cada uno pudo corresponderle, siempre tuvieron una

9 Memorial de los indígenas de la Parroquia de Cañasgordas al Gobernador del Estado Soberano de Antioquia, 13r.

equivocación visible aquellos comisionados respectivos"[10]. Uno de los principales efectos negativos de los que ellos hablan en el memorial es que no se repartieron todos los terrenos disponibles, lo que se prestó para que indígenas y vecinos libres, que no eran beneficiarios de estas diligencias, entraran a los terrenos y comenzaran a extender sus linderos generando toda clase de tensiones sociales entorno al territorio.

Lo expresado por los autores del memorial se corresponde con los testimonios que presentaron otros actores sociales que fueron testigos de la irregularidad del repartimiento del resguardo. Entre ellos se encontraban empleados oficiales, viajeros y misioneros. Según el ingeniero inglés Juan Henrique White, el reparto de otros pueblos cumplió con las formalidades necesarias, pero el de Cañasgordas fue atendido con menos cuidado, su extensión de 210.000 hectáreas aproximadamente, que a grosso modo estaban localizadas 100.000 de ellas en la hoya del río Sucio y las otras 110.000 en la hoya del río Murrí (White, 2015, p. 116-117)[11]. Las dimensiones del resguardo pueden estimarse en el **Mapa 1**.

Mapa 1. El resguardo de San Carlos de Cañasgordas en 1885



Nota: de Greiff, Carlos Segismundo. (1 de enero de 1885). *"Informe sobre el camino de Río Sucio"*, 01.01.1885, AHA, Planoteca, 5028/F.54.

10 Memorial de los indígenas de la Parroquia de Cañasgordas al Gobernador del Estado Soberano de Antioquia, 13r.

11 No hay un acuerdo entre las principales autoridades de la época respecto a la extensión del resguardo, Carlos Villegas hablaría de 215.000 en 1916, ver: Villegas, 1916, pp. 100-108.

En esta representación geográfica, en medio de tantas líneas que simbolizan ríos sobresalen tres ríos en sentido sur norte: el río Atrato en el Estado del Cauca, el río Cauca que atraviesa el centro occidente de la provincia con rumbo al Estado de Bolívar y el río Magdalena en la margen oriental. Puede apreciarse el Golfo de Urabá. El resumen de la ficha técnica informa: "se resalta una sección territorial que corresponde a la zona del proyecto del camino de Río Sucio que comunica con el mar", esta descripción omite un detalle y es que claramente se pude leer dentro de área delimitada con la línea roja "Los resguardos", sobre los cuales se estaba planeando el camino mencionado.

La ley 182 de 1884 dispuso el arreglo del resguardo, pero las guerras civiles de esos años impidieron su cumplimiento. Luego, por decreto 848 del 3 marzo de 1887, el Gobernador Marceliano Vélez reglamentó la manera cómo debía arreglarse definitivamente las condiciones de propiedad en ese territorio, lo que fue respaldado mediante un decreto del gobierno nacional. Para este fin se nombró al Prefecto de Occidente, Alejandro Restrepo, como comisionado para arreglar el reparto del resguardo indígena, en un lapso de poco más de un año, él logró definir cerca de l.240 escrituras en una extensión de 100.000 hectáreas, en su mayoría, en el valle de río Sucio. Aunque realizó un sin número de salvedades sobre las propiedades en vista de las relaciones de parentesco, la ausencia de la práctica de dejar mortuorias y herencias por los indígenas y las ventas "indebidas". Las resoluciones de este repartimiento fueron elevadas como Ordenanza 18 del 25 de julio de 1888. Faltaron para el arreglo definitivo 110.000 en el valle de Murrí, donde coincidían los límites de Frontino y Urrao.

Las consecuencias de esa mala repartición de 1833 se pueden sintetizar en: figuración de varias personas como dueñas del mismo terreno, incongruencias entre la boleta de adjudicación y el libro original, lotes sin adjudicar, movimiento de linderos, inexistencia de linderos, incumplimiento de prohibición de enajenaciones, ventas de tierras por parte de indígenas a precios irrisorios, venta de tierras por parte de un heredero indígena sin consultar a coherederos, entre muchas otras. Todas estas irregularidades se complicaron por la falta de supervisión del protector indígena y el aprovechamiento de los foráneos para adquirir lotes. Finalmente, entre 1916-1919 Carlos Villegas, comisionado de gobierno, realizó el arreglo de la parte suroccidental de resguardo de Cañasgordas, es decir en la hoya del río Murrí (Villegas, 1916, pp. 101-112).

La otra cara de la moneda en estas disposiciones sobre la repartición y el arreglo del resguardo fue el incentivo gubernamental, desde las primeras décadas del siglo XIX, para construcción de caminos que conectaran el interior de Antioquia con el río Atrato, como el construido por Carlos Segismundo de Greiff entre Dabeiba y Murindó, y más tarde el que llevaba de Frontino a Turbo, a cargo de Juan Henrique White, y que fue declarado Camino Nacional en 1913. El resguardo de San Carlos de Cañasgordas era entonces un territorio intermedio en estos proyectos viales que tenían como destino final el mar y se constituían en rutas estratégicas para la expansión mercantil de la elite antioqueña (White, 1914).

Para María Teresa Uribe la región antioqueña se definió muy temprano en el contexto pluriregional del país como:

> un espacio particular y concreto, con un *ethos* sociocultural muy definido, que se manifiesta en un conjunto de valores y prácticas sociales a las que se le ha dado el

> nombre de «antioqueñidad», ensalzada y elevada a la condición de leyenda por unos, vituperada y acerbamente criticada por otros, pero perfectamente identificada y reconocida por propios y extraños [...] La vida en común hizo su parte pero el *ethos* sociocultural fue más que eso; fue el resultado, siempre inacabado, siempre en construcción, de un proyecto político y ético cultural propuesto desde muy temprano por los intelectuales orgánicos de la Independencia de Antioquia; fue la expresión de la región pensada por sus dirigentes que buscaron sus propias raíces en el pasado reciente y que proyectaron una imagen de futuro, que a la postre se convirtió en un referente de identidad para unos pobladores que empezaban a descubrir las ventajas de autonomía y autodeterminación políticas. (Uribe de Hincapié, 2001, p. 97)

El *ethos* sociocultural antioqueño tuvo tres dimensiones: 1. La económica, que buscaba crear bases sólidas para el modelo mercantil especulativo con epicentro en Medellín, extendiendo las redes comerciales, a través de un plan vial y de caminos apoyado en la colonización y ampliación de la frontera socioeconómica, que permitieran conectar desde los pequeños buscadores de oro y los abastecedores de productos de consumo hasta los grandes importadores, exportadores y prestamistas. 2. La ético-cultural, que estaba cimentado en el trabajo material como vía de enriquecimiento individual, la familia como paradigma de orden social, los valores morales y la ética coherentes con el modelo económico y la prédica religiosa como mecanismo de control social. 3. La política, que definió esa identidad desde la espacialidad regional, con pocas articulaciones nacionales y que generó legitimidad en los habitantes del espacio abarcado (Uribe de Hincapié, 2001, pp. 99-102).

En contraste, el valle selvático del medio y bajo Atrato fue una de tantas espacialidades coloniales fronterizas propicias a la resistencia indígena, al cimarronaje, a la piratería y al contrabando. Este espacio resultó poco atractivo para el asentamiento colonial por cuanto resultaba de difícil acceso desde los centros de poder y sus condiciones climáticas y naturales no eran consideradas favorables. Un territorio marginado, aunque deseado, de esos que Margarita Serje (2005) llama para el siglo XIX y XX el revés de la nación, pero cuyos perfiles hunden sus huellas en los tres siglos de ocupación colonial.

La confluencia de intereses económicos, tanto oficiales como privados, en este territorio indígena, adquirió notabilidad durante el siglo XIX, principalmente desde 1850 cuando comenzó la expansión de las relaciones de mercado bajo las nociones del liberalismo económico, a partir de las cuales la tierra se consideró como el principal motor de la riqueza. A ello se aúna la construcción de redes de caminos y el estímulo a la producción de materias primas que garantizaran una vinculación directa de la producción antioqueña a los mercados internacionales. Para lograrlo era necesario el acceso a un puerto en el Golfo de Urabá, en el mar Caribe, así como el estímulo a un proceso de poblamiento a partir de terrenos considerados "baldíos" desde las disposiciones jurídicas, aunque por razones de posesión pertenecían a grupos indígenas y otras poblaciones.

Luego de 1850, con el aumento de demanda de productos de zonas templadas o tropicales en el mercado mundial y con la extensión de redes viales, las zonas fronterizas en Colombia, y por su puesto en Antioquia, fueron revalorizadas desde sus ofertas económicas. Con la Constitución liberal de 1863 se estableció que esas zonas debían ser regidas por

el Gobierno Nacional para promover su colonización. Luego de la Constitución de 1886 algunos de estos espacios fueron entregados a la Iglesia Católica mediante el convenio con el Vaticano, conocido como Concordato de 1887 y se convirtieron en Territorio de Misiones (LeGrand, 1988), en el occidente y Urabá antioqueños hicieron presencia las Misioneras de la Madre Laura y los Misioneros Carmelitas.

Una de esas nuevas fronteras revalorizadas por la elite antioqueña a finales del siglo XIX fue el occidente del departamento. De acuerdo con Roberto Luis Jaramillo (1991), la colonización no tuvo los efectos esperados a pesar de las 100.000 hectáreas que el gobierno nacional concedió entre Frontino y el Atrato para la construcción de caminos y la fundación de colonias agrícolas, las cuales tuvieron un lento desarrollo, a pesar del ofrecimiento de lotes en la ruta del proyecto de ferrocarril de Urabá y de la labor "civilizatoria" de las monjas de la Madre Laura, quienes llegaron a Dabeiba en 1914.

El período aquí estudiado se caracteriza por constantes transformaciones en las jurisdicciones político-administrativas, más aún, en el proceso expansionista del interior de Antioquia hacia el occidente se superpusieron al resguardo jurisdicciones municipales y supramunicipales, todas ellas cambiantes. Luego de muchos litigios con el departamento del Cauca y Bolívar, en 1905 el gobierno nacional le cedió al departamento de Antioquia la región de Urabá en compensación por la segregación de las provincias del sur para la conformación del Departamento de Caldas, con capital Manizales. En consecuencia, después de 1905 el límite occidental de Antioquia, y por ende el de sus municipios, se desplazó hasta el río Atrato y el límite noroccidental hasta el Golfo de Urabá.

¿Qué implicaciones tuvo la incorporación de Urabá a Antioquia para la población indígena del Departamento? James Parsons, aunque no se refiriere a esta población en particular, explicó la importancia general de esta cuestión en forma contundente: "Con un título claro a la franja de Urabá y un frente sobre el mar Caribe, el entusiasmo antioqueño por una ruta práctica al mar estaba destinado a intensificarse." (Parsons, 2010, p. 46) Lo mismo afirmó Roberto Luis Jaramillo (1991): "Pero solamente en 1905 cuando se anexó Urabá a Antioquia (el mismo día que se segregó el Sur para conformar el departamento de Caldas) comenzarían los planes concretos de colonización, unas veces dirigidos y otras, espontáneos" (p. 207) La posibilidad tangible, sin disputas territoriales, de la anexión de esta parte a Antioquia significaría una agudización de la problemática de la tenencia de la tierra para los pobladores ancestrales de Cañasgordas, toda vez que su localización resultaba estratégica -a mitad de camino- entre Medellín y Turbo, y de ahí con el mar abierto y los mercados internacionales.

A su vez, si nos situamos en un contexto socio político más amplio, se puede advertir cómo las disposiciones del gobierno nacional en cuanto a segregaciones político-administrativas departamentales afectaron otras poblaciones indígenas. También, en 1905 se dispuso la división del Gran Cauca, de tal modo que las elites payanesas perdieron el control de sus minas en el Chocó, de sus haciendas ganaderas y cañeras en el Valle de Cauca y de sus tierras fértiles en Nariño, lo que provocó una reorganización económica hacia adentro con la expansión de sus cultivos de café y caña, y de los hatos ganaderos a costa de la presión sobre territorios indígenas y campesinos, cuyos habitantes fueron forzados para vincularse como terrajeros, lo que se agudizó con la penetración de numerosos colonos a

territorios de resguardos. La oposición a la terrajaría fue uno de los motivos que impulsó el proceso organizativo de los nasa que fue liderado por Manuel Quintín Lame. (Rappaport, 2000, p. 137)

En Antioquia esa problemática de la tenencia de la tierra, expresada, como lo ha dicho Ivonne Suárez, en el constante asedio a la propiedad colectiva, se profundizó más por el modo de poblamiento indígena que, desde una visión del territorio extenso, desbordó las fronteras político-administrativas departamentales y nacionales que se trazaban y establecían. Ello fue constatado en la segunda década del siglo XX por el misionero carmelita Fray Severino de Santa Teresa en 1959, quien dijo que los indios catíos, además de vivir en Dabeiba, Frontino, Murindó, Pavarandocito y Chigorodó, también se encontraban en la Prefectura Apostólica del Chocó y en la República de Panamá y muy pocos en el Departamento de Bolívar.

Sesenta años después del último repartimiento, y como parte de su memoria histórica, los descendientes de los antiguos chocoes, así sintetizaron su situación desde la colonia hasta 1920:

> En la colonia nos reconocieron parte de nuestro territorio y nos dieron el título del Resguardo "San Carlos de Cañasgordas", cuando era jefe indígena el capitán Francisco Domicó. Posteriormente en la época de la independencia los colonos, terratenientes y el estado nos quitaron parte de nuestros resguardos lo que dejó a los Emberá de Cañasgordas, Frontino y Dabeiba, en 1920, sin tierra, tuvieron que irse para Urabá donde murieron por paludismo y otras enfermedades. (Consejo Regional Indígena del Cauca, 1985, p. 6)

Queda explícito cómo muchas de las familias indígenas que habitaban el occidente de Antioquia, y eran sucesores de los antiguos pobladores de San Carlos de Cañasgordas, fueron forzadas a desplazarse a otros lugares huyendo de la presión colonizadora. Una de las zonas a las que llegaron fue el Urabá, espacialidad que a su vez se convertía objetivo estratégico de la colonización antioqueña.

Apuntes demográficos sobre la población indígena del occidente de Antioquia

En Colombia los censos levantados antes del siglo XX, e incluso los primeros de esa centuria, presentan múltiples dificultades a la hora de indagar por los grupos étnicos y, específicamente, por la población indígena que para la época habitaba el país. La lejanía de los poblados respecto a las centralidades, los problemas de desplazamiento de los funcionarios estatales hacia esos lugares, la dispersión de muchas comunidades, la diversidad geográfica, los cambios constantes en las jurisdicciones de los territorios, las diferentes concepciones de los funcionarios sobre el "ser indígena", entre otras, son algunas de las razones por las que se identifican incoherencias estadísticas respecto de la población indígena[12].

12 Sobre los problemas cuantificación de la población indígena en Colombia desde una perspectiva histórica se recomienda consultar varias publicaciones editadas por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), todos ellos disponibles en www.dane.gov.co/: Fajardo, D., Cadavid, A., Arango Montoya, F. y Tobon, P.J. (1971). *Ayer y hoy de los indígenas en Colombia*. DANE; Ruiz Salguero, M.T. y Bodnar Contreras, Y. (1995). *El carácter multiétnico de Colombia y sus implicaciones censales*. DANE; Uribe Bernal,

Estos factores son fundamentales para comprender los vacíos, en el conocimiento sobre la dinámica demográfica de muchos asentamientos indígenas alejados de los centros económicos y políticos del departamento de Antioquia. Por todo lo anterior, se puede asegurar que las cifras que a continuación se relacionan no pretenden ser definitivas, más bien, constituyen referentes en medio de un esfuerzo por comprender a grosso modo la dinámica demográfica de la población indígena del resguardo de San Carlos de Cañasgordas y sus áreas circundantes para finales del siglo XIX y principios del XX.

La ley No. 89 de 1890 ordenó para 1892 la realización del Censo de Comunidades Indígenas en el país, el cual registró 160.000 "aborígenes". Si bien el Departamento Administrativo Nacional de Estadística posteriormente aseguró que este instrumento no cubrió todo el territorio nacional, tampoco esclareció qué territorios fueron tenidos en cuenta y cuáles fueron sus criterios. No obstante, la importancia de esa población solo puede ser comprendida en relación con el total de los habitantes de la República que, según el Censo Nacional de 1905, sumaron un total de 4'355.477 (Uribe Bernal, s.f., pp. 28-33)[13].

A principios del siglo XX, el general liberal Rafael Uribe Uribe llamó la atención sobre la ignorancia acerca de la población indígena que habitaba en el país.

> La mayor parte de los colombianos tienen sobre el país una gran copia de ideas falsas y de ignorancia [...] Otro error generalmente difundido es que la población salvaje se compone de pequeñas tribus de á lo más 100 o 200 individuos, cuando lo cierto es que existen poderosas naciones indígenas mal conocidas, como desconocidas son las sociedades donde vagan. No digo yo que la población indígena sea densa en parte alguna, pero sí que es menos rarefacta de lo que comúnmente se imagina. (Uribe, 1907, p. 69)

Más allá del pensamiento "civilizatorio" de este general, aquí interesa resaltar cómo, efectivamente, él reconoció la existencia de "poderosas naciones indígenas" e incluso evocando sus viajes por todo el país se atrevió a calcular esta población por zonas. De acuerdo con sus descripciones, fue elaborado el **Cuadro 1**.

M.M. [s.f.] *Los grupos étnicos en Colombia: intentos de cuantificación y criterios para el Censo de 1993*. DANE; DANE [s.f.] *Visibilización estadística de los grupos étnicos colombianos*. DANE.

13 La misma fuente proporciona dos datos diferentes para el mismo censo, el otro dato es 4'143.632.

Cuadro 1. Población indígena de Colombia en 1907 según Rafael Uribe Uribe

Nombre	Lugar	Población
Carijonas, Cuitotos y Cereguajes	Ríos Guainía, Vaupés, Caquetá, Putumayo, el Napo, entre la cordillera Oriental y las fronteras con Venezuela, Brasil y Ecuador	150.000
Sibundoyes, Andaquis, Tímbios e indios de Tierra-adentro, "descendientes de los antiguos paeces"	Cordillera Central, en las vertientes del Cauca, del Magdalena y del Caquetá	25.000
Cuibas y otras tribus	Entre el Meta y el Orinoco, sobre el Vichada y el Guaviare	25.000
Guajiros	Guajira	20.000
Guahibos, Sálivas, Achaguas, Yaruros y Cuilotos	Entre Orocué y Arauca, y a lo largo de Meta, por la ribera izquierda	15.000
Motilones	Cordillera del Perijá	15.000
Cunas	Cordillera del Darién a Urabá	20.000
	Costa Caribe en la boca del Atrato hacia San Blas	10.000
	Cordillera intermedia entre el Atrato y el Sinú	10.000
	Payamo y Cucunaque	1.500
	Cabeceras del Tuira	1.500
Diferentes tribus	Bajo Chocó, del Mara al Dagua	6.000
Diferentes tribus	Alto Chocó, por el San Juan y la Cordillera del Baudó	5.000
Arhuacos	Sierra Nevada de Santa Marta	5.000
Yonguíes	Carare y Opón	4.000
Guaimiés	Bocas del Toro y Chiriquí*	4.000
Tunebos	Falda oriental de la Sierra del Cocuy	3.000
Fiampocos	Meta abajo, por la ribera derecha	2.000
Carauta y Rioverde, "descendientes de los catíos y nutabes"	Occidente de Antioquia	2.000
Chamíes	Vecinos a Riosucio	1.500
Caramantas	Andes y Jardín	1.000
Total		**321.000**

Nota: Se han organizado la información en esta tabla y por su ascendente numérico. Elaborado con los datos de Uribe, 1907, pp. 69-70.

Tomando como referente los cálculos de Uribe Uribe que, en nada parte de un estudio especializado, se justifica por su conocimiento sobre el país, sus recorridos por este y su insistencia por tener certezas matemáticas sobre esta realidad, para proponer medidas de control. Por su puesto, Uribe era un defensor a ultranza de la reducción de indígenas mediante colonias militares, cuerpos de intérpretes y misiones. Su preocupación por este tema se orientaba hacia "el aprovechamiento" de esta mano de obra en la explotación de recursos naturales de los territorios que habitaban, como aporte fundamental al "progreso del país".

Para Uribe Uribe los Llanos Orientales, la Selva Amazónica, el Suroccidente y la Guajira albergaban la mayor parte de la población indígena. Diferente era el caso de Antioquia, que contaba con menor población indígena, la cual ascendía aproximadamente a 13.000 indígenas teniendo en cuenta: 1.000 "Caramantas" del suroeste; 2.000 "Carautas y Ríoverde" del occidente y 10.000 "Cunas" de la Cordillera intermedia entre el Atrato y el Sinú. Pero debe llamarse la atención sobre las cifras en relación con los límites y jurisdicciones administrativas. Como sabemos, los territorios étnicos fueron más allá de estas nociones, el caso cuna representa muy bien esta situación, cuya población se encontraba, al igual que en el presente, tanto en Panamá como en Chocó y Antioquia. Igual sucedió con quienes Uribe llama, literalmente; "Diferentes tribus", y que por su localización puede interpretarse que se trataba de los pueblos indígenas denominados en la colonia como chocoes y autodenominadas embera (etnónimo que tomó mucha más fuerza con los procesos reivindicativos de los pueblos originarios en la segunda mitad del siglo XX).

Sobre el total de los datos concluyó Uribe: "En total, 321.000 salvajes, ó [*sic*] sea, para emplear números redondos y moderar el cálculo, 300.000, es decir el 6% o la 16ª parte de la población del país". Y en seguida el general aporta un elemento importante para comprender la relación de dos variables: población nativa y territorio nacional. "Pero en cuanto a la extensión del territorio que estas tribus ocupan, ya dije que es más de la mitad, quizás las dos terceras partes de la Nación, siendo en realidad poco más de la otra tercera lo que realmente dominan los civilizados" (Uribe, 1907, p. 71). El primer censo moderno de pueblos indígenas realizado en Colombia en 1973 contabilizó 368.000 indígenas (Arango y Sánchez, 2004, p. 36).

Para el caso del Estado de Antioquia, el reconocido médico Manuel Uribe Ángel (2006) afirmaba en 1885 que, según el censo oficial de 1883 y publicado en 1884, la población total del Estado ascendía a 463,667 habitantes incluyendo 1.220 indígenas. Esa información va acompañada de una nota aclaratoria en la que Uribe Ángel anunció su desconfianza sobre las cifras oficiales con las que se registró a la población indígena, argumentando que, a su criterio, era mejor y se obtenía una mayor certeza si se consultaba a autores como Nicolás F. Villa y Rafael Uribe Uribe. Por su parte, Ángel Díaz Lemos (1894) en el *Compendio de Geografía de la Republica de Colombia*, retomó para Antioquia el número de 1.220 indígenas sin aclarar su fuente, aunque es muy probable que se haya fiado de Uribe Ángel (p. 68).

El desconocimiento sobre la situación demográfica de la población en general motivó a, desde finales del siglo XIX, frecuentes voces a favor del establecimiento de un sistema nacional de estadística. En ese sentido, el censo de 1912 marcó una inflexión en la historia estadística del país, ya que fue el primero que presentó a la población en términos de

registros operativos que permitieran al Estado orientar la administración pública a partir de los indicadores obtenidos. Varios elementos destacan en este censo: la regulación desde la legislación nacional, el sistema de clasificación, la infraestructura censal, la creación de rangos de población, las categorías para la formulación de las preguntas, la correspondencia con la división política administrativa, el carácter simultáneo, la presentación de las estadísticas desde diferentes perspectivas, la administración del instrumento a cargo de juntas en diferentes ámbitos (municipales, departamentales y central), la promoción para la participación en el censo por medio de escenarios públicos y por publicaciones periódicas (Prieto, 2005, pp. 57-62).

La categoría "raza", basada en criterios coloniales, fue incluida en el censo en un contexto de surgimiento de fuertes debates científico-políticos sobre este concepto en el ámbito internacional. El Censo de 1912 incluyó, entonces, dicha categoría en términos de blancos, indios, negros y mestizos. En relación con esto, la Junta Seccional de Antioquia manifestó la imposibilidad de realizar el escrutinio de las juntas municipales en el tiempo exigido, entre varias razones, por la carencia de fondos. De acuerdo con el historiador Fabián Prieto, el precedente de ello fue la renuncia del Estado a calcular la población indígena, de tal forma que delegó a las misiones católicas la labor censal en las comunidades "civilizadas" y determinó realizar aproximaciones para las "salvajes", las cuales, finalmente, no fueron incluidas (Prieto, 2005, p. 64).

De todos modos, delegada esta labor a las misiones, no se superó el problema de conocer los criterios étnicos con los que fue identificada la población indígena. Además, se trata de una temporalidad en que aún no existía una profesionalización de ciencias como la antropología, la cual posteriormente tuvo una gran influencia en las reflexiones sobre la etnicidad y la autoidentificación étnica en los instrumentos estadísticos.

Hechas estas salvedades, debe tenerse en cuenta que la población total censada en el país en 1912 fue 5'072.604, con una población indígena que representaba el 6.79%, es decir 344.198. Antioquia registraba 735.470 habitantes, figuraron: mestizos 330.644 (45.0%), blancos 254.075 (34.5%), negros 134.891 (18.3%), indios 15.860 (2.2%) (DANE, s.f., p. 12 e Instituto de Estudios Regionales - Universidad de Antioquia, 1995).

El **Cuadro 2** relaciona la población indígena en cada una de las provincias del Estado de Antioquia y su respectivo porcentaje, así como la población total por provincia. Los resultados del censo indican que el mayor número de población indígena los contenían: 1. La Provincia de Occidente, que incluía los municipios de Santa Fe de Antioquia, Anzá, Betulia, Buriticá, Caicedo, Giraldo y Urrao; 2. La Provincia de Aures, en la que se adscribían los municipios de Abejorral, la Ceja del Tambo, Santa Bárbara y Sonsón; y 3. La Provincia de Urabá, conformada por Cañasgordas, Dabeiba, Frontino y Pavarandocito.

En esta tabla se hacen visibles otros lugares con población indígena, algunos de los cuales fueron asentamientos de pueblos de indios fundados antes del resguardo de San Carlos de Cañasgordas con población catía y que, también, se vieron enfrentados a la disolución y paulatino "mestizaje". Entre ellos se destacan Buriticá y Santa Bárbara. Antes del proceso de disolución de territorios colectivos existían en Antioquia los resguardos de Buriticá, Sabanalarga, Sopetrán en el occidente, San Lorenzo de Aburrá en el centro y Santa Bárbara, El Peñol y San Antonio de Pereira al oriente.

Cuadro 2. Población indígena en Antioquia según Censo de 1912

Provincias	Población indígena		Población total
	Subtotal	Porcentaje	
Occidente	4.717	10.9	43.124
Aures	2.656	3.9	67.912
Urabá	1.967	8.1	24.372
Centro	1.612	0.9	186.650
Oriente	1.438	1.6	87.905
Fredonia	1.020	1.7	59.460
Suroeste	1.010	1.0	96.636
Nordeste	526	1.0	54.536
Norte	527	0.7	73.932
Sopetrán	387	0.9	40.943
Total	**15.860**	**2.2**	**735.470**

Nota: Instituto de Estudios Regionales -Universidad de Antioquia (1995) "Cuadro 1. Composición "racial" de Antioquia. Censo de 1912".

Una mirada más focalizada en los municipios relacionados con el resguardo de Cañasgordas lo presenta el **Cuadro 3**. Al sumar la población indígena de Dabeiba, Frontino, Cañasgordas y Urrao, el total arrojado son 2.351 indígenas frente a 60.652 de la población total de estos. Lo que se acerca, aunque con un margen importante de diferencia, con lo dicho por Uribe Uribe cuando asignó al occidente de Antioquia una población de 2.000 indígenas, llamados por él Carauta y Rioverde "descendientes de los catíos y nutabes".

Cuadro 3. Dabeiba, Frontino, Cañasgordas y Urrao según Censo de 1912

Municipios	Población indígena		Población total
	Subtotal	Porcentaje	
Dabeiba (Urabá)	899	12.7	7.099
Frontino (Urabá)	677	7.9	8.586
Cañasgordas (Urabá)	370	4.5	8.143
Urrao (Occidente)	405	3.1	43.124
Total	**2.351**	**3.87**	**60.652**

Nota: Instituto de Estudios Regionales -Universidad de Antioquia (1995) "Cuadro No. 1. Composición "racial" de Antioquia. Censo de 1912".

Un examen de la estadística poblacional indígena del occidente de Antioquia en una escala que podría llamarse "microlocal", nos permite aproximarnos a la situación demográfica de los asentamientos indígenas en esos municipios y zonas circundantes. En uno de los informes al gobernador de Antioquia, Carlos Villegas presentó un padrón de quince parcialidades indígenas de las provincias de Occidente y Urabá levantado en 1916. Al ser Villegas comisionado para el arreglo del resguardo en la hoya del río Murrí, los datos presentados serían de alta confiabilidad, aun así, debe recordase la historicidad de formas de poblamiento disperso de esta población.

Sobre el **Cuadro 4** es preciso realizar varios comentarios: 1) La ratificación de la coexistencia de dos grupo étnicos en Occidente y Urabá, que son nombrados como cunas y catíos, respectivamente con 2 y 13 parcialidades; 2) En algunos lugares como la Serranía de Abibe (cercana al nacimiento de los ríos San Jorge y Sinú) se registró presencia de ambos grupos; 3) Los cuna se destacaron por su superioridad numérica en relación a los catíos; 4) De las 13 parcialidades catías, 3 eran emigradas de Dabeiba, municipio en el que paradójicamente no se tienen datos; 5) En sí, el modo de asentamiento catío era disperso, la nota de "Diseminados" permite pensar en el énfasis de este modo de poblamiento; 6) En el caso catío, la relación entre densidad poblacional indígena y territorio ocupado en km² era muy variada e incluso se encontraban diferencias abismales, como lo ejemplifican los casos de los asentamientos en las riberas del Atrato y Ocaidó.

Cuadro 4. Parcialidades indígenas de Occidente y la Provincia de Urabá en 1916, según Carlos Villegas

No.	Lugares de su residencia	Población	Familias dominantes	Área de terreno que ocupan
1	Nación Cuna	10.000	Apellidos españoles	125 km²
2	Pavarandocito	500	Emigrados de Dabeiba	15 km²
3	Murrí	411	Domicó, Bailarín	370 km²
4	Ribereños del Atrato	400	Emigrados del Golfo y Dabeiba	10 km²
5	Caimán – Nuevo	300	Apellidos españoles y franceses	25 km²
6	Ocaidó	280	Sapias, Bailarín	750 km²
7	Antadó	200	Sin datos	5 leguas
8	Rioverde	280	Bailarín, Siniguí	25 km²
9	Pital	180	Domicoes	500 cuadras
10	Chontaduro	120	Domicoes y Celis	15 km²
11	Chimiadó	100	Sin datos	3 leguas
12	Sierra de Abibe	100	Cunas y Catíos	30 km²
13	Antazales	80	Emigrados de Dabeiba	Diseminados
14	Dabeiba	Sin datos	Sin datos	Sin datos
15	Cañasgordas	50	Domicoes	Diseminados
	Total	**13.011**	-	-

Fuente: Villegas, 1916, p. 119.

Nota**:** Este cuadro ha sido ordenado por su variable de población, de mayor a menor, para facilitar la lectura de la información y su correlación.

Dado que estos datos están sectorizados y no se presenta más información al respecto, es difícil establecer las proporciones con la población no indígena que también coexistía. Sobre este particular, solo se tiene el dato de una de las zonas más habitadas por esta población, la hoya del río Murrí, donde según Carlos Villegas, se identificó, además de los 411 indígenas habían, 30 "nómadas" y 317 colonos que él distinguió como mestizos, para un total de 758 personas en este lugar (Villegas, 1916, p. 95).

A modo de comentario general sobre el territorio del que se viene hablando, James Parsons aseguró que para 1920: "Así esta margen occidental, potencial de colonización antioqueña, permaneció por más tiempo que otras regiones del país, como una región predominantemente poblada por indígenas. La mayoría sino todos eran Catíos" (Parsons, 2010, p. 61). Aunque en este apartado no se abordó con detalle otros tipos de pobladores y colonizadores, no se pierde de vista la diversidad étnica que implica una frontera como la que aquí se aborda.

Apuntes etnográficos sobre la población indígena

En los años sesenta del siglo XX, el antropólogo Fredrick Barth propuso analizar los grupos étnicos desde sus fronteras, es decir, desde la diferenciación y la interacción cultural y no desde la suma de patrones "objetivos", y desde el enfoque taxonómico, como se venía efectuando desde la antropología. De este modo, los grupos étnicos, en tanto formas de organización social, desde las que se categorizaba e identificaba a sí mismo y a otros, poseían contenidos culturales de dos formas: en el primer caso estaban el vestido, el lenguaje, la vivienda y el modo de vida en general. En el segundo caso, se encontraban los valores básicos como las normas de moralidad y justicia. Para Barth (1976), estos rasgos eran utilizados de forma subjetiva por los actores como señales emblemáticas de diferencia, de manera que eran seleccionados o pasados por alto dependiendo de los contextos interculturales. Según el autor, estos patrones culturales tenían una gran capacidad de transformación en contacto con otros sistemas socioculturales.

A la luz del legado de Barth se comprende que las señales y emblemas que se describen en adelante los emplearon subjetivamente el grupo étnico en un contexto intercultural para autoidentificarse. También se quiere resaltar el carácter subjetivo de las observaciones y descripciones de quienes no eran indígenas y llegaron al resguardo y zonas aledañas estableciendo relaciones de poder con sus moradores. La mayoría de los relatos etnográficos tienden a describir a los habitantes que a su modo de ver tenían unos patrones culturales diferenciales más marcados -un otro cultural-. En esa lógica, quienes parecían más aculturados o más cercanos a la situación del observador, seguramente fueron menos atractivos para ser retratados.

Para comprender los usos y costumbres de la población a la que se viene aproximando, son clave, aquí, las impresiones de mediados del siglo XIX del ingeniero sueco Carlos Segismundo de Greiff, quien dejó una memoria sobre las comunidades indígenas que encontró a su paso en la construcción del camino entre Dabeiba y Murindó, población que, además, usó como mano de obra para ese fin. Sus observaciones fueron reproducidas en la segunda mitad del siglo por quienes se interesaron en los modos de vida de estas sociedades,

como fue el caso de la Comisión Corográfica. Dicha comisión ha sido considerada por algunos estudios como la primera empresa científica de alcance nacional llevada a cabo entre 1850 y 1859 con el propósito de recopilar información geográfica y social de la República de la Nueva Granada. En los viajes realizados por todas las provincias, la comisión dirigida por el ingeniero y geógrafo Agustín Codazzi, resolvió diferendos limítrofes, identificó recursos naturales y describió rasgos culturales (Restrepo y Restrepo, 1988, p 1171).

Codazzi complementó sus observaciones sobre el occidente de Antioquia con la memoria del ingeniero sueco de Greiff. Estos testimonios y otros posteriores, como los de integrantes de las misiones a principios del siglo XX, proporcionan completas etnografías entre las cuales ha sido posible entablar diálogos que permiten identificar continuidades y discontinuidades. Vale anotar que estas personas, en tanto promotores del "progreso" en las provincias y agentes de la colonización, realizaron sus observaciones con la intensión de legitimar la apropiación y explotación de los espacios próximos a integrar desde los centros de poder.

Al relacionar colonización y comunidades indígenas, la antropóloga Margarita Serje ha llamado la atención sobre la percepción que los estudios regionales han planteado sobre los pueblos originarios de los territorios de frontera, percibiéndolos como "sumidos en la penumbra primitiva del estado de naturaleza". Además, Serje (2005) plantea que esta mirada se torna más compleja, por cuanto se aborda desde la perspectiva de los colonos que llegaron a disputarles a los indígenas su calidad de habitantes ancestrales. Agrega que esta actitud es un asunto de mentalidad, en tanto su larga duración, soportada en la herencia de las representaciones que la tradición europea hiciera acerca de los bosques, las selvas, en general, sobre todo lo desconocido.

Los integrantes de esta expedición también fueron atrapados por el interés de conocer la procedencia étnica las poblaciones del occidente y advirtieron: "relativamente a su origen, diferentes tribus del Chocó, de Antioquia y de Chamí se hallan confundidas el [*sic*] presente" (Codazzi, 1958, p. 41). Otras personalidades de la época también buscaron conocer aspectos de la vida indígena en esos años. El médico Andrés Posada se interesó por los rasgos culturales en tiempos prehispánicos y de la conquista, al tiempo que estableció comparaciones con lo visto en sus viajes por todo el país en la segunda mitad del siglo XIX. Por su parte, Juan Henrique White en 1919 escribió un artículo sobre sepulturas y demás formas de enterramiento en tiempos prehispánicos, en este escrito llamó la atención a la Academia de Historia por su poco interés en los pobladores nativos de Antioquia antes y en el siglo XVI (White, 1919).

Andrés Posada Arango (1871) en su *Ensayo etnográfico* s*obre los aborígenes del Estado de Antioquia en Colombia,* cita a Codazzi y de Greiff, manifestó no estar muy interesado en las costumbres de estas sociedades contemporáneas, en vista de las influencias de la "gente civilizada". Sin embargo, restringió la existencia de "salvajes" a sitios de Cañasgordas y Andes, y anotó que estas personas vivían desnudas en los bosques en pequeños grupos y familias, cubriéndose solo lo absolutamente necesario (p. 25). Esto mismo ya había sido señalado en los apuntes de la expedición coordinada por Codazzi, donde se identificaba a los indios de Cañasgordas y Frontino como desnudos, pero que habían adoptado los vicios de las poblaciones mezcladas, lo que puede interpretarse como "pérdida" o transformación de ciertos rasgos culturales. Codazzi los contrastaba con "Los indios de raza pura, que conservan aún sus costumbres naturales, se hallan situados sobre los ríos Verde, Sucio, Urama y las

partes altas del Murrí, del Sinú, del San Jorge y del León" (Codazzi, 1958, p. 41). Como parte de todos estos aportes, Fray Severino de Santa Teresa, en 1924, desmintió los testimonios sobre la completa desnudez de los indios.

Entre tanto, Manuel Uribe Ángel (2006) señaló en su libro de geografía que, para 1885, habitaban sociedades indígenas en "Caramanta, Murrí, Chontaduro, Juntas, Musinga, Uramagrande, Uramita, Pital, Rioverde y Monos, la mayor parte de ellos hacia el noreste del estado y en los distritos de Urrao, Frontino y Cañasgordas" (p. 521). Para el año de publicación del libro, Dabeiba era una fracción de Frontino, lo que puede ser una explicación para no aparecer mencionado en forma particular. Por su parte, White afirmó en 1915 que en el occidente del departamento había dos "tribus muy distintas", identificaba los descendientes de los antiguos resguardos indígenas de Buriticá y Arro, conformados por familias "civilizadas" con apellidos como David, Higuita, Usuga y Tuberquia, entre otros; y los que habitaban la Parroquia de Cañasgordas, entre ellos, Domicó, Bailarín, Majoré, Jarupia, Cuñapa y Sinigüí, a su juicio descendientes de los cunas del siglo XVIII.

No obstante, White insistió en el mestizaje, ya que sostuvo que, si bien el 50% de los habitantes de los 3 distritos eran descendientes de los primeros dueños de los resguardos, según él, quitadas sus ropas -*parumas* y *guascas*-, poco se diferenciaban de los libres, ya que tenían una manera de vivir y trabajar "civilizada", pues se educaban y cumplían sus deberes como ciudadanos (White, 1915, p. 120). Manuel Uribe Ángel (2006) observó la mezcla racial entre los descendientes de los primeros pobladores de la parroquia de Cañasgordas con gentes libres de otros lugares de Antioquia que iban en busca de terrenos de cultivo (p. 251).

En la memoria sobre los indios de la Provincia de Antioquia que Carlos Segismundo de Greiff entregó a Codazzi, y este reprodujo en sus informes sobre el occidente de Antioquia, se establecía una relación directa entre el modo de asentamiento disperso con actividades de subsistencia como la caza y la pesca:

> La caza y la pesca forman la ocupación principal de los indios, razón por qué éstos no viven en pueblos y por qué aún los de una misma familia, fijan sus habitaciones a la conveniente distancia, para no carecer de una extensión suficiente para su sustento. Mas, como en los últimos tiempos se hayan aplicado algo a la cultura de los campos, no tanto por inclinación, cuanto por disminución de los recursos que les proporcionaban los bosques y los ríos, suelen encontrarse 3 o 4 casas de una misma familia, inmediatas unas a otras, las cuales conservan y reedifican. (Codazzi, 1958, p. 43)

Este tipo de asentamiento también lo percibió el misionero Fray Severino de Santa Teresa con la misma explicación: "Los bohíos están siempre a muy respetable distancia unos de otros, pues sus moradores buscan independencia para la pesca, la caza y la labranza" (de Santa Teresa, 1959, p. 84). Santa Teresa profundizó su mirada, y también, vinculó el asentamiento disperso con la dimensión ritual, asignándole un papel central a los *Jaibanás*, médicos tradicionales, descritos como aquella persona con gran capacidad y poder para curar enfermedades y para "embrujar", por medio de "supersticiones para obtener efectos sobre naturales".

> Tal vez no sería arriesgado afirmar que, en tiempos pasados, cada jefe de familia ejercía el oficio de Jaibaná en su respectivo hogar. Me induce a creer esto las pocas

> relaciones sociales de estos indios entre sí, la carencia de locales públicos para sus ritos religiosos y el encontrarse, aun hoy en día parcialidad indígena de veinte bohíos con quince Jaibanáes. (de Santa Teresa, 1959, p. 45)

Los testimonios presentados por de Greiff y Fray Severino tienen un punto de encuentro cuando aluden a la forma sencilla en que estaban construidas las casas, generalmente con palos de madera clavados en el piso y en forma circular o cuadrilátera, techo cónico en palma o guadua, con piso altas de la tierra y de cortezas de árboles, en muchos casos sin paredes y sin adornos, con lo necesario como armas, cántaros de chicha, ollas para la comida, una hoguera, una escalera y en algunos casos animales domésticos como cerdos y gallinas (Codazzi, 1958, p. 43; de Santa Teresa, 1959, pp. 81-83). Manuel Uribe Ángel (2006) ratificó lo expuesto y aunque no cita la fuente es muy probable que se haya basado en los escritos de la Comisión.

En las áreas selváticas se construían las viviendas altas del piso, en la mayoría de los casos cerca orillas de ríos o quebradas, lo que estaba directamente relacionado con el gusto por habitar valles tupidos, por los constantes baños y la pesca. Frente a este tema específico, Patricia Vargas (1993) anotó que en la Antioquia colonial los cronistas hablaban de sociedades catías selváticas con vivienda de palafito y sociedades catías sabaneras con viviendas con piso de tierra.

Tanto Codazzi, Manuel Uribe Ángel como Fray Severino afirmaron que el plátano, el maíz y la caña, en múltiples usos, eran la base de la dieta alimenticia, además de la caza y la pesca. De acuerdo con Fray Severino, la preparación de la tierra para la agricultura consistía en la tumba y quema de monte. Los animales criados por ellos, como cerdos y gallinas, no eran comestibles, sino objeto de intercambio por herramientas para el trabajo, armas, telas, sal, tabaco y aguardiente. Varios de los autores también aludieron a la fabricación por parte de las mujeres de útiles en barro, adornos en chaquiras, además de canastos, esteras y cestos (Codazzi, 1958, pp. 43-44; Uribe Ángel, 2006, pp. 520-524 y de Santa Teresa, 1959, pp. 130-131).

Estos autores se refirieron al vestido en las mujeres como una manta, que llamada *paruma*, que iba de la cadera hasta medio muslo y en el caso de los hombres una corteza llamada *guasca,* con la que cubrían su miembro viril. Mujeres y hombres se adornaban con collares y se tatuaban sus cuerpos a base de *jagua* y *achiote*, lo que era refinado en ocasiones especiales (Codazzi, 1958, p. 44; Uribe Ángel, 2006, p. 521 y de Santa Teresa, 1959, pp. 87-89). La pintura facial fue, quizás, uno de los rituales más admirados por los foráneos que viajaban por estos lugares. Fray Severino así lo retrató: "Como no se vasta uno para pintarse todo el cuerpo, se invitan mutuamente para el ejercicio de esta bella arte. Causa alegría ver a un indio, tieso como un uso, mientas su Apeles traslada al lienzo de su piel un laberinto de dibujos combinados" (de Santa Teresa, 1959, pp. 45-55).

Manuel Uribe Ángel y Fray Severino subrayaron la creencia en un dios principal y creador nombrado Caragabí y el papel clave de los *jaibanás*. Y es que alrededor de los *Jaibanás* se fue tejiendo todo un mito en la sociedad *paisa*. En un artículo publicado en 1924 y titulado "La medicina en los departamentos antioqueños", el médico y botánico Emilio Robledo (1924) incluyó en un breve espacio de su publicación una alusión a la medicina indígena contemporánea en estos términos:

> Los indios catíos conservan aún la institución llamada el Jaibanismo o sea la investidura de la dignidad de jaibaná ó medico: lo cual consiste en un ceremonial

> lleno de ritos y actitudes hieráticas para adquirir el bastón o vara mágica que no será abandonada nunca más por el Jaibaná y que habrá de servirle de preciso talismán para sanar todas las dolencias. (p. 5)

Andrés Posada y Fray Severino describían que, generaciones anteriores habían tenido gobernadores o caciques, como todavía los conservaban los Cuna, aunque estaban organizados con capitanes, pero su autoridad era muy menguada. Con ellos coinciden Carlos Villegas y Manuel Uribe Ángel cuya percepción refleja la difusa identificación de jefes visibles y de un gobierno centralizado:

> Respecto á Gobierno, no tienen sino uno rudimentario, propio de ellos en parte, y propio del establecido por los españoles y por la República por otro lado. Consiste este simulacro de Gobierno y de algunos subalternos á quienes llaman capitanes ó jueces. Ninguna regla formal que pueda parecerse a ley, impera entre ellos. (Uribe Ángel, 2006, p. 524)

En las últimas páginas del escrito de la comisión en el acápite de Antioquia, como si estuviera hablando todo el tiempo de los mismos sujetos chocoes y catíos, se asegura: "La principal arma de los indios chocoes es la bodoquera de 8 o 9 pies de larga, y la lanza" (Codazzi, 1958, p. 45). Lo que se corresponde cuando Fray Severino de Santa Teresa afirmaba que los catíos utilizaban la bodoquera para cazar pájaros, pero que ya veían incorporado armas de fuego (de Santa Teresa, 1959, p. 45). Codazzi concluye su apartado sobre los indios de la Provincia, de este modo: "Tales son las principales costumbres de esta raza, perteneciente a los antiguos Chocoes, aquellos que con tanto brío y valor se defendieron contra los conquistadores, hace 316 años" (Codazzi, 1958, p. 45).

Esto demuestra las dinámicas de población e intercambio indígena ya expuestas y las relaciones de los grupos étnicos chocoes y catíos. Se observa cómo, desde principios del siglo XIX, se hace una asociación confusa entre ambos grupos étnicos, lo que genera pistas sobre el etnónimo que ha sido comúnmente utilizado en la actualidad como embera-catío. Como ya se ha señalado, el etnónimo chocoes ha sido reemplazado por embera.

Llama la atención que, en los memoriales y demás comunicaciones presentadas a principios de siglo XX, ante las instancias de poder administrativo locales y regionales, en los cuales se denunciaban las irregularidades y el despojo territorial, se omitían etnónimos, se marcaba una auto adscripción étnica (reconocimiento como indígenas) y se aclaraba la identificación del lugar en razón a su vecindad, clara herencia colonial, ejemplo de ello: "Nosotros, Indalecio Celis y Calisto Majoré, indígenas y vecinos de Frontino, ante su señoría con todo respeto representamos"[14].

Respuesta indígena ante el proceso colonizador

Al revisar el catálogo del fondo *Baldíos* del Archivo General de la Nación[15] entre 1887-1919, se puede constatar la frecuencia de los conflictos agrarios que involucraron a comunidades

14 Memorial de Indalecio Celis y Calisto Majoré, AHA, Gobierno Municipios, Frontino, T. 138, fol. 369 r-369v.
15 AGN, Ministerio de Fomento Baldíos, Tomos 1-73, 1890-1930.

indígenas dispersas por la geografía nacional, en las costas, los andes, los llanos y las selvas, con los procesos de colonización y usurpación territorial. En muchos casos, el envío de comunicaciones al Ministerio de Fomento Baldíos evidencia el agotamiento de las instancias legales locales y regionales, así como la necesidad de acudir a una entidad de mayor jerarquía y eficacia para la resolución de las problemáticas.

La correspondencia enviada a este ministerio entre 1880 y 1920 incluía todo tipo de remitentes y peticiones, entre ellas: solicitudes indígenas de adjudicación de baldíos en inmediaciones de sus terrenos, memoriales indígenas oponiéndose a la adjudicación de sus parcialidades y demandando amparo de sus derechos, denuncias indígenas sobre atropellos en sus predios, consultas de autoridades ministeriales a las locales para identificar la existencia de comunidades indígenas en terrenos denunciados por particulares como baldíos, informes de alcaldes sobre poblaciones indígenas, telegramas de particulares denigrando de la protección de terrenos comunales, entre otros.

En el catálogo anteriormente mencionado, llama la atención la ausencia de memoriales enviados por comunidades indígenas de Antioquia, aunque sí fueron frecuentes averiguaciones de las autoridades departamentales y locales sobre los procedimientos legales que se debían seguir para el tratamiento de disputas territoriales entre indígenas y colonos. De la misma manera, no existen solicitudes de particulares para adquirir baldíos y para la explotación de sepulturas y patios de indios.

Juan Henrique White y Carlos Villegas han señalado que, desde los primeros años del repartimiento del resguardo indígena de Cañasgordas, sus habitantes presentaron quejas ante el gobernador. En ellas rechazaban la reubicación arbitrariamente lejos de sus casas y cultivos, lo que tuvo como uno de sus efectos el regreso a los lugares que habitaban. La Comisión Corográfica realizó observaciones similares.

Si se tiene como referente las fuentes consultadas, a diferencia de inicios del siglo XX, el uso de las vías jurídicas y administrativas, por parte de indígenas, no fue muy frecuente a finales del siglo XIX y principios del XX. También, puede indicarse que este tipo de estrategia se efectuó a través de medios tanto escritos como verbales. Tratándose de la temporalidad enunciada, los medios escritos permiten un conocimiento amplio de las problemáticas planteadas, en contraste con los verbales cuyo rastro es difícilmente detectable. El tema de investigación aquí propuesto invita a reflexionar sobre la frecuencia con que los indígenas usaron los medios escritos cuando, desde su estructura cultural, la comunicación, por mucho tiempo, estuvo medida por la oralidad, con una tremenda distancia de la escritura. Esto se confirma al constatar en varios documentos la petición de firmar a su nombre y por tanto de acudir a los llamados intermediarios culturales y políticos. Igualmente, esto se ratifica cuando en algunos documentos de correspondencia oficial se aludía a los reclamos verbales por parte de los indígenas[16].

Sobre la posibilidad de uso de la violencia como expresión de resistencia ante el proceso expansionista paisa, en las fuentes consultadas no se encontraron evidencias de

16 Para ampliar sobre las diferentes acciones de negociación y resistencia emprendidas por la población indígena frente a este proceso colonizador, se recomienda consultar: Salgado Hernández, E. K. (2015). Estrategias de negociación y resistencia indígena a la colonización del occidente de Antioquia, 1880-1920, *Historia y sociedad*, (29), 171-201.

ataques a poblaciones o sitios de colonos, aunque sí se comentó sobre los lazos de solidaridad o alianzas cuando se veían enfrentados a situaciones de conflictos. Fray Severino de Santa Teresa (1959) describió esta situación: "Las relaciones de los indios se estrechan más cuando se trata de defenderse contra los civilizados, y en este asunto sí que acatan el parecer sus capitanes. Un indio tiene seguras las espaldas en donde hay otro de su raza" (p. 120).

En 1907, Rafael Uribe Uribe llamaba la atención sobre el hecho de que la mayor parte de territorio colombiano se encontraba controlado por sociedades indígenas, algunas de la cuales tenían la capacidad de atacar:

> Evidentemente, el hecho de la existencia de 300.000 bárbaros, dominando la mayor parte del territorio colombiano, donde no puede penetrar la civilización, por el obstáculo que le oponen esos miles de salvajes muchos de ellos aguerridos y que no entienden nuestra lengua, pudiendo hacer como ya sucede, irrupciones contra los cristianos, es un embarazo para el progreso y un peligro que crecerá en razón directa de la multiplicación de los indios. (p. 73)

En otra frontera interétnica, como la de los Llanos Orientales, la presión colonizadora está manifestada en la incursión de personas con ganadería extensiva en territorios indígenas que conllevó a la permanencia de conflictos violentos a finales del siglo XIX y principios del XX. Ese proceso llevó a estas comunidades a tres situaciones: el exterminio, la integración por medio de las misiones y el desplazamiento en forma progresiva y compulsiva. Ante esto, los propietarios ancestrales también respondieron asesinando colonos, incendiando casas, asaltando hatos, sacrificando semovientes o mutilándolos para impedir su movilidad y alimentación. La documentación hasta ahora consultada, no proporciona indicios de experiencias similares en Antioquia.

Es evidente, desde variado número de fuentes que, a raíz de la colonización antioqueña en el occidente del departamento, grupos de indígenas intensificaron su desplazamiento a zonas inaccesibles, al menos para quienes no eran indígenas. En la segunda década del siglo XX Fray Severino de Santa Teresa, probablemente preocupado por los alcances de las misiones en estos territorios, advirtió: "A mediados del siglo pasado el gobierno intentó establecer algunas escuelas para su educación y civilización, pero los indios se internaron más en los bosques esquivando todo trato y roce con los libres y civilizados". de Santa Teresa argumentaba que era comprensible dados los abusos que contra ellos se cometían con la apropiación de sus tierras por la fuerza y los sobornos. Cita, además, a Joaquín Guillermo González, obispo de Antioquia en 1874, quien en un informe al presidente del entonces Estado de Antioquia aseguraba que los indios "se han vuelto desconfiados y crueles por las tropelías con los libres, y lejos de amar la vida social le han cobrado odio, razón por la cual se han remontado a largas distancias e internado en bosques casi impenetrables" (de Santa Teresa, 1959, pp. 84-85).

Esa percepción del carmelita debe matizarse, pues, por otro lado, las familias indígenas de estas zonas participaban de intercambios económicos de productos agrícolas y algunos animales domésticos a cambio de armas, herramientas, mantas y otros alimentos y objetos. Igualmente, con el paso del tiempo, también se produjo la cooptación de mano de obra indígena en los diferentes proyectos económicos y de infraestructura que fueron llegando a la zona.

Por otro lado, además, como se demostró en el apartado anterior, la continuidad de prácticas culturales indígenas, ampliamente descritas por diferentes testigos de la época, pone de relieve la reflexión de Lina González (1993) en la que asegura que fue la actitud indígena de rechazo frente a la homogenización cultural emprendida por la elite antioqueña la que impidió que dicho modelo se consolidara en esta región durante estos años.

A partir de un acumulado histórico de acciones colectivas en defensa de su supervivencia, los pobladores del antiguo resguardo de San Carlos de Cañasgordas implementaron estrategias sociales, culturales, políticas y económicas que les permitieron negociar, resistir y adaptarse a las nuevas situaciones que significó el proceso expansionista entre 1880-1920. Estas estrategias a su vez incidieron en su continuidad como actor colectivo, a pesar de la disolución del resguardo en términos político-administrativos.

Comentarios finales

A partir del análisis de un variado conjunto de fuentes, ha sido posible contribuir a las nuevas investigaciones que se están elaborando sobre la colonización antioqueña en el occidente del departamento, desde un enfoque de relaciones interétnicas en un contexto de frontera interna.

Se ha presentado la complejidad del debate sobre los pobladores indígenas del occidente de Antioquia en tiempos prehispánicos, coloniales y republicanos, con miras a acercarse a habitantes del otrora resguardo de Cañasgordas. La población indígena asentada en este territorio entre 1880 y 1920, no puede pensarse como realidad dada, sino configurada y transformada, es decir, como la expresión de un proceso complejo de relaciones interétnicas. Lo cual se profundiza cuando la élite regional antioqueña promovió, decididamente, desde finales del siglo XIX la implantación de un modelo de poblamiento denso que sirviera de soporte a sus intereses mercantiles.

Ante los procesos de colonización en el resguardo de San Carlos de Cañasgordas, sus habitantes ancestrales no recurrieron en forma prioritaria al uso de vías administrativas. El desplazamiento a zonas de baja presión colonizadora y la oposición a ser despojados de sus rasgos culturales, materiales e inmateriales, influyeron en la diferenciación de algunas comunidades respecto al *ethos* paisa y, por tanto, no se "antioqueñizaron". De modo que continuaron siendo actores colectivos cohesionados por su identidad étnica, aunque su territorio físico fue fraccionado con las posesiones de colonos.

Fuentes de Archivo

Archivo Histórico de Antioquia, Fondo Baldíos.

Archivo Histórico de Antioquia, Fondo Gobierno-Municipios.

Archivo Histórico de Antioquia, Fondo Planoteca.

Archivo Histórico de Antioquia, Colección de Impresos.

Archivo General de Indias, Audiencia de Santafe, leg. 582.

Archivo General de la Nación de Colombia, Fondo Ministerio de Fomento Baldí

Referencias Bibliográficas

Arango Ochoa, R. y Sánchez Gutiérrez, E. (2004). *Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral de nuevo milenio*. Departamento Nacional de Planeación, Dirección de Desarrollo Territorial Sostenible.

Barth, F. (Comp.) (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferentes culturas*. México, Fondo de Cultura Económica.

Brew, R. (1977) *El desarrollo económico de Antioquia desde la independencia hasta 1920*. Banco de la República.

Botero Paéz, S (2004). "De los hevexicos a los catíos en la Provincia de Antioquia", *Boletín de Antropología, 18*(35), 15-50.

Casas Aguilar, J (1999). *Evangelio y colonización: una aproximación a la historia del Putumayo desde la época prehispánica a la colonización agropecuaria*. Eco Ediciones.

Codazzi, A. (Dir.) (1958). *Jeografía física y política de las provincias de la Nueva Granada*. Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango. http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/jeografia/indice.htm

Castaño Pareja, Y. (2008). De menores de edad a ciudadanos: los indígenas de Antioquia y otras zonas neogranadinas frente a los postulados libertarios de la primera república, 1810-1816, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras, 13*(1), 47-57.

Castillo, N. (1991). Sociedades indígenas prehispánicas. En J. Orlando Melo (Dir.), *Historia de Antioquia*. Suramericana de Seguros.

Castrillón Arboleda, D. (1973). *El Indio Quintín Lame*. Tercer Mundo.

Consejo Regional Indígena del Cauca, "Los emberá de Dabeiba/ Avanza la Organización". *Unidad Indígena*, no. 74, 1985, agosto, p. 6.

de Santa Teresa, Fray Severino. (1959). *Los indios Catíos y los indios Cuna*. Ensayo etnográfico de dos razas de indios de la América Española. Autores Antioqueños, Vol. 7, [1924].

Departamento Administrativo Nacional de Estadística. (s.f.). *Visibilización estadística de los grupos étnicos colombianos.*

Díaz Lemos, A. (1894). *Compendio de geografía de la Republica de Colombia*. Imprenta del Departamento.

Domínguez, C. y Gómez, A. (1994). *Nación y etnias: conflictos territoriales en la Amazonía colombiana 1850-1930*. Disloque Editores.

Espinosa, M. (2009). *El andar territorial de Manuel Quintín Lame*. Ediciones Uniandes.

Fajardo, D., Cadavid, A., Arango Montoya, F. y Tobon, P.J. (1971). *Ayer y hoy de los indígenas en Colombia*. DANE.

Fajardo Sánchez, L.A., Gamboa Martínez, J.C., Villanueva Martínez, O. (1999). *Manuel Quintín Lame y los guerreros de Juan Tama Multiculturalismo, magia y resistencia.* Nossa y Jara Editores, Colectivo Alas de Xue, El Lokal Autogestionat i Antiautoritari de Quart de Poblet.

Giménez, G. (1996). Territorio y Cultura, *Estudios sobre las culturas contemporáneas II*, (4), 9-30.

Gómez, A. (1991). *Indios, colonos y conflictos*. Siglo XXI-Pontificia Universidad Javeriana.

Gómez, A., Lesmes, A.C. y Rocha, C. (1995). *Caucherías y conflicto Colombo-Peruano. Testimonios (1904-1934)*. Disloque Editores.

González, M. (1992). *El resguardo en el Nuevo Reino de Granada*. El Áncora Editores.

González Gómez, L. (1993). *Indios y ciudadanos en Antioquia 1800-1850. Demografía y Sociedad.* (Tesis pregrado en Historia), Universidad Nacional Sede Medellín.

González Gómez, L. (1997). *Territorio, poblamiento y presencia indígena en el occidente antioqueño durante el siglo XIX*. (Tesis de grado para optar al título de Magíster), Facultad de ciencias sociales y Humanas, Universidad de Antioquia, Medellín.

Instituto de Estudios Regionales de la Universidad de Antioquia, (1995). *Bosquejo Atlas Etnográfico de Antioquia*.

Jaramillo, R. L. (1991). "Colonización antioqueña", en J. Orlando Melo (Dir.), *Historia de Antioquia*, Medellín, Suramericana de Seguros.

LeGrand, C. (1988). *Colonización y protesta campesina en Colombia (1850-1950),* Universidad Nacional, Bogotá.

López de Rey, A. (1990). *Un líder y su causa: Quintín Lame*. Academia de Historia del Cauca.

Montoya, J.D. (2008). Guerra, frontera e identidad en las provincias del Chocó, siglos XVI y XVII, *Historia y Sociedad,* (15), 165-189.

Parsons, J. (2010). *Urabá, salida de Antioquia al mar: geografía e historia de la colonización*. Medellín, Gobernación de Antioquia, [1967].

Patiño Millán, B. (2011). *Riqueza, pobreza y diferenciación en la Provincia de Antioquia durante el siglo XVIII*. Editorial Universidad de Antioquia.

Pérez, J., (2012a). *Indígenas y Colonos. Configuración del territorio en los resguardos del occidente de Antioquia (1886-1920)*. Informe final de investigación. Instituto de Estudios Regionales-Universidad de Antioquia.

Pérez, J., (2012b). "Los indígenas no saben más que tejer canastos". Despojo sobre las tierras del resguardo de Cañasgordas, al noroccidente de Colombia (1886-1920), *Boletín de Antropología, 26*(43), 11-41.

Pineda Camacho, R. (1985). *Historia oral y proceso esclavista en el Caquetá*. Banco de la República.

Pineda Camacho, R. (2000). *Holocausto en el Amazonas: una historia social de la Casa Arana*. Espasa.

Posada Arango, A. (1871). *Ensayo etnográfico sobre los aborígenes del Estado de Antioquia en Colombia*. Presentado a la Sociedad de Antropología de Paris. Imprenta de Rouge Hermanos y Compañía.

Prieto, F. (2005). Una anatomía de la población colombiana: la técnica estadística en Colombia y el levantamiento del censo de población en 1912. *Memoria y Sociedad, 9*(19), 55-68.

Quintín Lame, M. (1971). *En defensa mi raza.* Comité de Defensa del Indio, Rosca de Investigación y Acción Social.

Rappaport, J. (2000). *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos*. Universidad del Cauca.

Restrepo, G. y Restrepo, O. (1988). La Comisión Corográfica. El descubrimiento de una nación. En *Historia de Colombia* (Tomo X, pp. 1171-1200). Editorial Salvat.

Robledo, E. (1924). La medicina en los departamentos antioqueños, *Repertorio Histórico,* (6), pp. 1-32.

Romero Loaiza, F. (2005). *Manuel Quintín Lame Chantre. El indígena ilustrado, el pensador indigenista*. Universidad Tecnológica de Pereira y Editorial Papiro.

Ruiz Salguero, M. T. y Bodnar Contreras, Y. (1995). *El carácter multiétnico de Colombia y sus implicaciones censales*. DANE.

Salgado Hernández, E. K. (2014). Indios, ciudadanía y tributo en la Independencia neogranadina. Antioquia (1810-1816). *Trashumante. Revista Americana de Historia Social* (4), 26-43

Salgado Hernández, E. K. (2015). "Estrategias de negociación y resistencia indígena a la colonización del occidente de Antioquia, 1880-1920", *Historia y sociedad*, (29), 171-201

Serje, M. (2005). *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Uniandes-Ceso

Triana Antorveza, A. (1980). *Legislación indígena nacional. Leyes, decretos, resoluciones, jurisprudencia y doctrina*, Editorial América Latina.

Uribe Ángel, M. (2006). *Geografía General y Compendio Histórico del Estado de Antioquia en Colombia*, Imprenta Departamental de Antioquia, [1885].

Uribe Bernal, M.M. [s.f.]. *Los grupos étnicos en Colombia: intentos de cuantificación y criterios para el Censo de 1993*. DANE.

Uribe de Hincapié, M. y Álvarez, J. (1987). *Poderes y regiones: Colombia. 1810-1850*. Universidad de Antioquia.

Uribe de Hincapié, M., (2001). *Nación, soberano y ciudadano*, Medellín, Corporación Región.

Uribe, R. (1907). Reducción de salvajes. En O. Morales Benítez (Ed.), (1995) *Nuevos aportes de Uribe al pensamiento social* (vol. 10, pp. 63-114). Secretaría de Educación y Cultura, Ediciones Especiales.

Vargas, P. (1990). Los emberas y los cunas en frontera con el imperio español: una propuesta para el trabajo complementario de la historia oral y la historia documental, *Boletín del Museo del Oro*, (29), 75-101.

Vargas, P. (1993). *Los embera y los cuna: Impacto y reacción ante la ocupación española Siglos XVI y XVII*, Bogotá, CEREC, Instituto Colombiano de Antropología.

Vega Cantor, R., (2002). "*Entre la evangelización y el etnocidio",* Protesta popular y modernización capitalista en Colombia (1909-1929), Vol. 2, 17-122. Ediciones Pensamiento Crítico.

Vélez, R. (2002). *Los pueblos allende al rio Cauca: la formación del suroeste y la cohesión del espacio en Antioquia, 1830-1875*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia.

Villegas, C. (1916). "Resguardos de indígenas", en Pérez, Francisco de P., *Memoria presentada al Sr. General D. Pedro Justo Berrío, Asamblea de 1916*, Imprenta Oficial.

Werner Cantor, E. (2000). *Ni aniquilados, ni vencidos. Los Embera y la gente negra del Atrato bajo el dominio español. Siglo XVIII*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

White, J. H. (1914). *Historia del camino nacional de Frontino a Turbo, pasando por Dabeiba y Pavarandocito al golfo de Urabá*. http://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/393/1/CaminoFrontinoTurbo.pdf

White, J. H. (1915). "Resguardos de indígenas", en Pérez, Francisco de P., *Memoria presentada al Sr. General D. Pedro Justo Berrío*, Asamblea de Antioquia, Medellín, Imprenta Oficial, 115-121.

White, J. H., (1919) "Disertación sobre los indígenas de Occidente", *Repertorio Histórico*, (2), 585-589.

Williams, C., (2005). *Between Resistance and Adaptation. Indigenous Peoples and the Colonisation of the Chocó 1510-1753*, Liverpool: Liverpool University Press.

Wither A. (1994). *Resguardos en Antioquia. Crisis y desintegración, 1780-1850*. (Tesis pregrado en Historia), Universidad de Antioquia.

La utilidad de las fuentes religiosas para el análisis histórico de las poblaciones indígenas en América Latina, siglos XIX y XX

The usefulness of religious sources for the historical analysis of indigenous populations in Latin America, 19th and 20th centuries

David Díaz Baiges
daviddiazbaiges@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-7364-6660

Palabras clave:
Revistas de propaganda misional, poblaciones indígenas americanas, representaciones, otros internos.

Keywords:
Missionary propaganda magazines, Native American populations, representations, other interns.

Acerca del autor:
Historiador licenciado en la Universidad de Barcelona, máster en Historia de América Latina, Mundos Indígenas por la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla y doctor por la Universidad de Barcelona en el programa Sociedad y cultura: historia, antropología, artes y patrimonio con especialización en historia de América. Las áreas de investigación de su interés giran en torno a dos problemáticas enmarcadas dentro de los proyectos de construcción de los Estados nacionales latinoamericanos. Una de ellas hace referencia a los mecanismos y estrategias que los distintos Estados nacionales en formación implementaron para ocupar y controlar los denominados "espacios vacios". La otra se relaciona con la construcción de una idea de nación, concretamente del imaginario creado sobre los pobladores, y en especial de los pueblos indígenas, que habitan en el "territorio nacional". Tiene distintos artículos publicados en revistas de referencia de estudios americanos y ha participado en importantes eventos internacionales americanistas.

Resumen

La Iglesia Católica tras haber perdido mucho poder político, económico y social durante las revoluciones liberales del siglo XIX optó por utilizar los medios de comunicación de masa como una herramienta para lograr recuperar esos espacios de poder. La prensa fue el primer medio que implementó y lo convirtió en un nuevo púlpito para llegar al pueblo. Especialmente importantes fueron las publicaciones que tuvieron el objetivo de hacer propaganda de la actividad misional de la Iglesia Católica. Desde finales del siglo XIX y buena parte del XX se editaron una cantidad muy importante de escritos con ese objetivo principalmente en las revistas de propaganda misional, aunque también a través de la publicación de diarios de misioneros, novelas misionales o informes de las misiones. El objetivo de este trabajo es hacer una aproximación a estos textos religiosos y al potencial que tienen para el análisis histórico de las poblaciones indígenas latinoamericanas en los siglos republicanos (XIX-XX). Pensamos que estas fuentes son muy útiles para este propósito pues, no solo enumeran a la población indígena con la que trabajaban los misioneros, sino que también la dotan de significado. De este modo, mediante los discursos construidos por los misioneros, se puede analizar la inserción jerarquizada de los sujetos indígenas a la ciudadanía de los nuevos Estados nacionales en formación.

Abstract

The Catholic Church after having lost much political, economic and social power during the liberal revolutions of the nineteenth century chose to use mass media as a tool to recover those spaces of power. The press was the first means that the Catholic Church implemented and turned it into a new pulpit to reach people. Especially important were the publications that had the

objective of propagating the missionary activity of the Catholic Church. Since the end of the 19th century and a good part of the 20th century, a very large number of writings were published with this objective, mainly in the missionary propaganda magazines, but also through the publication of missionary diaries, missionary novels or mission reports. The objective of this work is to make an approximation to these religious texts and the potential they have for the historical analysis of the Latin American indigenous populations in the republican centuries (XIX-XX). We think that these sources are very useful for this purpose because, not only do they enumerate the indigenous population with whom the missionaries worked, but they also endow it with meaning. In this way, through the discourses built by the missionaries, the hierarchical insertion of indigenous subjects into the citizenship of the new national states in formation can be analyzed.

Introducción

Las misiones católicas tuvieron un importante protagonismo en los siglos XIX y XX en América Latina. Pero, generalmente, cuando hablamos de misiones en América nos imaginamos a Jeremy Irons entre los guaranís y las relacionamos con las misiones jesuitas del Paraguay y con la época de dominación colonial del continente por parte del imperio hispánico; etapa de la historia de América Latina donde la corona castellana implementó una política de colonización en la que los religiosos desempañaron un papel destacado. Jesuitas, franciscanos, dominicos, capuchinos y agustinos llegaron al continente con el objetivo de ser la punta de lanza para la colonización de nuevos territorios. De este modo, los espacios fronterizos de la dominación castellana se conformaron en el principal campo de acción de estos agentes religiosos. En estos territorios los misioneros tuvieron que afrontar la resistencia de las poblaciones indígenas al proceso de dominación. El objetivo de los religiosos era el de "salvar" las almas "bárbaras" y "salvajes" de los indígenas. A cambio les ofrecían la posibilidad de acercarse a la vida cristiana y "civilizada" mediante un proceso de aculturación que consistía en reducirse o concentrarse en poblados dirigidos por los religiosos -misiones- donde se implementarían una serie de prácticas dirigidas a modificar las formas de vida de los indígenas.

Durante todo el período colonial y a lo largo del continente, desde California hasta la Patagonia, esta fue la principal estrategia implementada para ocupar y dominar nuevos espacios y poblaciones. Esto fue así hasta que, con el tumulto revolucionario, las guerras de independencia y las primeras etapas de la constitución de las nuevas repúblicas lideradas por los liberales, casi todas las misiones que existían en el territorio fueron desorganizadas y muchos misioneros y religiosos expulsados[1] (Dussel, 1992, p. 169).

Ante la pérdida de espacios de poder en América Latina y sumado a la crisis que existía en Europa tras las reformas liberales, la Iglesia hizo un esfuerzo para recuperar esos espacios. Es por ello por lo que, a lo largo del siglo XIX, se inició lo que se ha denominado renacimiento misional moderno o segundo impulso misionero.[2] Este consistió en impulsar las misiones

1 Por ejemplo, los franciscanos que habían reemplazado a los Jesuitas en las reducciones del Paraguay fueron expulsados el año 1810; entre 1833 y 1834 se expulsaron también a los franciscanos de Texas, Nuevo México y California; en Colombia, denominada en ese momento Nueva Granada, se produjo una nueva expulsión de los jesuitas el año 1850, tan solo 14 años después de su regreso a la región. De nuevo, el año 1858 regresaron los jesuitas a Colombia para volver a ser expulsados tres años después; en Costa Rica, con el gobierno liberal de 1884 se expulsaron también a los jesuitas y al propio obispo de San José, Bernardo Augusto Thiel (Salcedo, 2004; Dussel, 1992).

2 Una conjunción de factores fueron los que posibilitaron este renacimiento de la actividad misional: el papel jugado por la jerarquía eclesiástica, el nacimiento de nuevos institutos misioneros, la prensa misionera, la cooperación de la sociedad civil y el auge del colonialismo (Pío de Mondreganes, 1951[1933], pp. 454-457). Para más información sobre los factores que favorecieron el segundo impulso misional ver Díaz Baiges (2018, pp. 182-193).

mediante la Obra de la Propagación de la Fe y la Santa Infancia en Oriente Próximo, en las zonas protestantes de Europa, Australia, América del Norte, Japón y, especialmente, en América Latina (Córdoba Restrepo, 2012, p. 30). Con este objetivo se firmaron un conjunto de concordatos entre el Vaticano y distintas repúblicas latinoamericanas para favorecer la llegada de misioneros y el establecimiento de misiones en sus respectivos territorios. Algunos ejemplos los encontramos con la firma de concordatos con Guatemala y Costa Rica en 1860, Honduras y Nicaragua en 1861, Venezuela y Ecuador en 1862 y Colombia en 1887 (Dussel, 1992, p. 172-173; Pérez Benavides, 2015, p. 198).

Además, el Papa León XIII (1878-1903) impulsó un *aggiornamento,* que tenía el objetivo de lograr que la Iglesia se incorporarse políticamente dentro del nuevo orden imperante y recuperar así los espacios económicos, sociales y políticos perdidos tras las reformas liberales. Con ello, León XIII rompía con el radicalismo de sus predecesores y sostenía que la religión católica era compatible con el progreso y la modernidad. Este papa quería convertir a la Iglesia en una institución modernizadora y útil para los estados modernos en las tareas "civilizadoras" y, para ello, ofreció a los Estados las funciones que tradicionalmente eran confinadas a los misioneros —el conocimiento del territorio, la reducción de los indígenas y su transformación en sujetos "civilizados" (útiles a la patria)— y, además, ondear la bandera nacional en estos territorios para salvaguardar las fronteras frente a los países vecinos (García Jordán, 2001a). De este modo, durante las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX, se produjo un flujo constante de órdenes religiosas que llegaron al continente con el objetivo de evangelizar a los "salvajes". Entre ellas destacamos a los capuchinos, en la zona de la Araucanía en Chile; los salesianos, en la Patagonia argentina; los agustinos, en el Perú; los jesuitas, en la región Huichol de México, y un importante número de congregaciones varias en la Amazonía de Brasil, Perú, Ecuador y Colombia.

Los objetivos del presente capítulo son dos. Por un lado, se ahondará en el proceso de adaptación de la Iglesia a las nuevas realidades del siglo XIX y XX mediante la incorporación de los medios de comunicación de masas como una herramienta fundamental para el apostolado. En segundo lugar, se realizará un muestreo de las fuentes generadas a raíz de la actividad de los religiosos y los misioneros en el período republicano latinoamericano y difundidas a través de distintos canales -prensa, revistas de propaganda misional, informes de misión, novela misionera y fotografía-. La finalidad es remarcar las potencialidades que estas ofrecen, desde una visión de la historia cultural, para el estudio de las poblaciones indígenas americanas.

La Iglesia católica y los medios de comunicación de masas

A finales del siglo XVIII, el discurso teológico de la iglesia fue desbancado por el de las ciencias experimentales y la filosofía. Las clases dirigentes europeas de ese momento esteban apostando por otro ideal, el progreso. Las nuevas bases ideológicas se cimentaban en las ideas del liberalismo a través de las cuales, las élites burguesas aspiraban secularizar la vida social, liberar al hombre y romper con la tradicional organización eclesial. El individualismo era el medio para liberar al hombre de la autoridad política i eclesiástica (Ruiz Sánchez, 2002, p. 13).

Con el avance del liberalismo en Europa, la Iglesia Católica tuvo una significativa pérdida de poder político, económico y social. Ante esta situación y, con el objetivo de volver a cristianizar a la sociedad europea, se vio forzada a transformar su modo de actuar. Para ello se implementaron medidas para modificar internamente las estructuras eclesiásticas y se impulsaron las misiones parroquiales. Estas, inspiradas en las misiones de las tierras de infieles, pretendían actuar en los sectores populares de la población con el objetivo de re cristianizar occidente.[3] Además, la iglesia se esforzó en formar, de entre los fieles, una élite de seglares a través de la educación secundaria para que se conformara en una futura clase dirigente (Ruiz Sánchez, 2002, p. 15).

Para lograr estos objetivos se utilizó la prensa, un medio que tenía un enorme poder para influenciar a la sociedad. Así lo apuntaba Pío de Mondreganes cuando decía que la prensa tenía el poder de hacer opinar, vivir y hablar a la sociedad pues "la gran masa no reflexiona, cree ciegamente lo que dice la prensa" (Pío de Mondreganes, 1951[1933], p. 282). Por ello, los católicos se aferraron con fuerza a este medio como una herramienta para adoctrinar a las masas. Aún con las críticas que lanzaron sobre la prensa por ser el púlpito desde donde se defendían los valores del liberalismo, los Papas no tardaron en pronunciarse en favor de este medio.

Los papas Gregorio XVI (1831-1846) y Pío IX (1846-1878) todavía tuvieron una actitud titubeante frente a la prensa pues la veían como un instrumento que, sin control acarrearía muchos males a la sociedad. Advirtieron que la libertad de prensa podría interferir en la "edificación de la fe y en la saludable instrucción del pueblo".[4] Sostenían que "lo inventado para el aumento de la fe y propagación de las buenas artes se emplee con una finalidad contraria, ocasionando daño a los fieles".[5] Con esto observamos que, efectivamente, las autoridades vaticanas aprobaban el uso de este medio de influencia social[6] pero, no obstante, debía tenerse mucho cuidado y, sobre todo, alejarse de los principios ideológicos del liberalismo.

El papa León XIII (1878-1903), bajo su mandato, se puso el objetivo de conciliar el mundo moderno con la tradición católica y, para ello debía lograr "la cristianización de la vida moderna y la modernización de la vida cristiana" (Schmidlin, 1924, p. 50). Con esta determinación, rápidamente, se pronunció en favor de los medios de comunicación escritos y alentó a la comunidad católica para que forjara una prensa católica que pudiera "igualar [la prensa liberal y anticatólica] fácilmente en la variedad y elegancia del estilo y en la diligente redacción de las noticias de actualidad y hasta vencerles en la comunicación de cosas útiles, y en la diligente redacción de las noticias de actualidad"[7].

En febrero del año 1879 León XIII pronunció un discurso, el *Ingenti sane laetitia*, frente a unos mil periodistas. En él apuntó que los católicos debían implementar "las artes y las mañas de los adversarios" liberales y, por ello, "los escritores católicos tendrán que trabajar

3 A partir del año 1816 estas misiones adquirieron un gran impulso, especialmente en Francia y, concretamente, en las ciudades de Lyon y Burdeos pues en ellas surgieron dos de las más importantes sociedades misionales (Ruiz Sánchez, 2002, p. 14).

4 Pío IX, Carta encíclica *Nostis et nobiscum*, 8 de diciembre de 1849 (Ruiz Sánchez, 2002, p. 37).

5 Gregorio VI, Carta encíclica *Mirari Vos*, 15 de agosto de 1832 (Ruiz Sánchez, 2002, p. 35).

6 No solo aprobaban el uso de estas prácticas, también las utilizaron. Este es el caso de Pío IX quien durante su mandato utilizó el *Giornale di Roma* (1849) como órgano pontificio y dio apoyo a los jesuitas en la fundación de *La Civilità Cattolica* (1850) (Ruiz Sánchez, 2002, p. 18).

7 León XIII, alocución *Ingenti sane laetitia*, 22 de febrero de 1879 (Ruiz Sánchez, 2002, pp. 37-38).

con todo ardor por convertir en medicina social de la sociedad y en defensa de la Iglesia lo que los enemigos usan para daño de ambas"[8].

El sumo pontífice se estaba preparando para enfrentarse a la ofensiva de los liberales y por eso abogaba por la construcción de una prensa católica influyente y de calidad para así poder "oponer periódicos a periódicos", y estar en disposición de "rechazar los ataques, descubrir las perfidias, impedir la propagación del error y atraer los corazones al deber y a la virtud"[9].

León XIII, en la encíclica *Etsi nos*, del 15 de febrero de 1882, marcó cuáles debían ser las pautas a seguir para librar esa batalla. En ella estableció la necesidad de constituir un organismo rector que guiase al público sobre los múltiples deberes que todos los cristianos tienen hacia la iglesia. Este organismo que debía constituirse, al menos en todas las provincias, divulgaría un conjunto de publicaciones donde se expondrían los méritos logrados por el catolicismo ante todos los pueblos; explicaría la sana y eficaz influencia que la religión católica ejerce en la esfera pública y en la privada y, clarificaría lo importante que era que la Iglesia volviera a instaurarse en la sociedad civil.

León XIII también consideró fundamental otorgar un destacado papel a los católicos laicos como principales sostenedores de la prensa católica. Para él era indispensable conformar un bloque católico bien cohesionado que pudiera hacer frente a las presiones ejercidas por los que consideraba sus enemigos. De este modo, quienes optasen por unirse a esta contienda con la palabra escrita debían seguir unas pautas: trabajar por una causa y un fin común; no omitir ninguna cuestión que pudiera considerarse útil para la causa; utilizar un lenguaje moderado para que, de este modo, cuando se denunciasen errores o vicios el ataque no fuera interpretado como una agresión hacia las personas. La última norma consistía en utilizar un estilo claro y sencillo para que así, el pueblo pudiera entender los textos fácilmente[10].

Con estas pautas el sumo pontífice quiso marcar la forma de proceder de quienes iban a cooperar a través de sus escritos. A esto, añadió algunas palabras para quienes sin escribir quisieran participar de la lucha. A ellos les alentó a defender los logros obtenidos por sus compañeros de lucha y a colaborar económicamente. El papa alegaba que sin estas contribuciones la labor emprendida por los periodistas católicos obtendría escasos o nulos frutos[11].

León XIII fue muy consciente de la utilidad de disponer de una "buena prensa" para influenciar en la opinión pública, por ello, a lo largo de su mandato todos los documentos importantes que redactó dedicaban unas líneas a destacar el rol y el deber que tenían los periodistas (Ruiz Sánchez, 2002, p. 19). A través de sus escritos el papa estableció las líneas que la Iglesia católica debía seguir con respecto a la prensa católica.

Sus sucesores continuaron esa misma línea así, por ejemplo, Benedicto XV (1914-1922) consideró a la prensa católica como un nuevo apostolado o, Pío XI (1922-1939) quien defendió la implementación de los medios de comunicación de masa. Fue este papa quien creó la radioVaticana, patrocinó la Primera Exposición Mundial de Prensa Católica en el año

8 León XIII, alocución *Ingenti sane laetitia*, 22 de febrero de 1879 (Ruiz Sánchez, 2002, pp. 37-38).
9 Escrito realizado por León XIII a los Obispos de Austria el 3 de marzo de 1891 (Misioneros Claretianos, 1929, p. 69).
10 León XIII, Carta encíclica *Etsi nos*, 15 de febrero de 1882 (Ruiz Sánchez, 2002, pp. 38-39).
11 León XIII, Carta encíclica *Etsi nos*, 15 de febrero de 1882 (Ruiz Sánchez, 2002, pp. 38-39).

1936 y compuso una encíclica sobre el cine. Su sucesor, Pío XII (1939-1958), se pronunció en numerosas ocasiones en favor de la prensa, la radio y la televisión. Es más, fue el primer papa que utilizó la televisión como púlpito para transmitir su palabra.

A raíz de este apoyo mostrado por el Vaticano al uso de los medios de comunicación de masas como una herramienta para regenerar a una sociedad que, según ellos, estaba pervirtiéndose por las influencias del liberalismo, los sacerdotes de Europa occidental empezaron, en colaboración con seglares, a producir y crear escritos católicos. El año 1833, se fundó en Francia el *Univers*; en 1830, *Los Annales de Philosophie Chrétienne* y la *Université Catholique*, en 1836. En España se fundaron la revista sevillana *La Cruz*, en 1852; *El Mensajero,* en 1866 y *la Revista Popular* en Sabadell en el año 1872 (Ruiz Sánchez, 2002, p. 22). Por otro lado, en Costa Rica, por ejemplo, el segundo Arzobispo de San José Monseñor Bernardo Augusto Thiel, fundó *Eco Católico* en el año 1883.

El año 1873 fue el momento de máximo esplendor de las publicaciones católicas francesas. Este año, los padres Agustinos de la Asunción crearon *La Maison de la Bonne Presse*. Esta institución funcionó como un espacio en el que agrupar e impulsar a todos los escritos capaces de defender el apostolado católico. En este marco se fundó, por ejemplo, *Le Pèlerin*, que, en pocos años se convirtió en una revista ilustrada destinada a un público popular con una tirada de más de 100.000 ejemplares. Otra de estas publicaciones fueron la revista mensual *La Croix, Semaine Littéraire, Causeries du Dimanche, L'Almanach*, entre otras.

La Maison de la Bonne Presse sentó las bases para el florecimiento de una prensa católica de carácter popular. Fue tal su influencia que, desde el año 1873, cualquier institución que difundía este tipo de prensa u otro tipo de publicación escrita considerada "literatura sana" fue denominada con el nombre de "Buena Prensa" (Carrillo Linares, 1998, p. 279).

La relevancia que la Iglesia Católica otorgó a los medios de comunicación de masas –prensa, radio, televisión, cine- a lo largo del siglo XIX y XX con la finalidad de volver a ganarse el corazón de la humanidad corrompido por los ideales del liberalismo en el siglo XIX y otras formas de pensamiento, como el marxismo en el siglo XX, es indiscutible.

Por tanto, en el sino de la Iglesia se generaron un conjunto de fuentes muy útiles para estudiar a las poblaciones, fuentes que se alejan de los datos cuantitativos que ofrecen los clásicos registros parroquiales y que brindan una información más cualitativa donde, no solo se nombra a la población, sino que también se la dota de significado. Esto es así porque con el objetivo de hacerse un lugar en la sociedad del momento, la Iglesia y sus agentes, debían participar en la construcción de imaginarios para hacerse un lugar en la ordenación del mundo a escala global que, desde Europa, sistematizaba el planeta, apropiándoselo y reorganizándolo desde una perspectiva europea y unificada (Pratt, 2010). Así, las fuentes generadas por la Iglesia y transmitidas en los medios de comunicación de masas, aunque claramente apologéticas, nos aportan un grano de arena al gran proceso de construcción del ideario del mundo occidental cristiano frente a las "periferias" y "los otros".

Durante todo el período colonial americano, los misioneros redactaron diarios e informes sobre las misiones que estaban llevando cabo. Lo novedoso del siglo XIX es que, a partir de la adopción de los medios de comunicación para adoctrinar a la población, este tipo de documentos fueron utilizados como medios de propaganda accesibles para una parte

fundamental de la población mediante la prensa, las fotografías o el cine. Asimismo, a través de estos documentos los religiosos pretendían legitimar su accionar. En este proceso de legitimación representaron a las distintas poblaciones de las regiones donde desempeñaban su labor apostólica –pueblos indígenas, poblaciones afro descendientes, comunidades campesinas, entre otros-. Estas representaciones cimentadas en los distintos aspectos culturales de las poblaciones, contribuyeron a construir una idea diferenciada sobre ellas que las convertía en "otros internos" dentro del imaginario nacional de cada país.

El análisis de estas fuentes nos permitirá acercarnos al estudio de las poblaciones del siglo XIX y XX a través de los imaginarios construidos desde las instancias de poder –la Iglesia, en este caso-; imaginarios que determinaban cuál era la posición, el lugar en el mundo que, desde la sociedad dominante, se les otorgaba a esos sujetos históricos. Entender cuáles fueron esos lugares, nos permitirá comprender la forma en que estos sujetos alterizados se desplazaron por ellos y, así, tener una visión más completa de las dinámicas sociales de dichos sujetos.

Visto esto, ahora se expondrán algunas de las fuentes con las que hemos trabajado y que nos aportan luz para este tipo de análisis. Posteriormente, daremos algunos apuntes sobre la metodología que podríamos implementar para trabajar con ellas.

Fuentes y metodología de análisis

Revistas de propaganda misional

En el contexto del *segundo impulso misionero* surgió un estilo de prensa católica especializada en la actividad misional. Entre sus objetivos estaba el de servir de medio de propaganda para este tipo de actividad. Debía hacer llegar a los fieles las labores que los misioneros llevaban a cabo allende los mares y defender la doctrina católica (Álvarez Gila, 1998, p. 239).

La finalidad de estas revistas era doble. Por un lado, buscaban "dar a conocer y apreciar las misiones" (Pío de Mondreganes, 1951[1933], p. 282) para obtener financiación para su sostenimiento y, también, apoyo moral (Álvarez Gila, 1994). Por otro, estas revistas buscaban fomentar el surgimiento de nuevas vocaciones misioneras, pues era una forma de "excitar las vocaciones misioneras en los jóvenes que se conmueven ante los ejemplos admirables de los misioneros y sienten en sus almas ardientes ideales de conquista" (Pío de Mondreganes, 1951[1933], p. 282).

Estas publicaciones fueron multiplicándose extraordinariamente en prácticamente todos los países del mundo hasta mediados del siglo XX (Pío de Mondreganes, 1951[1933]). Una de las primeras revistas misioneras fue *Annales de la Propagation de la Foi* fundada en Lyon en el año 1822. Esta fue tan importante que, desde el año 1840 publicaba una edición en castellano. Durante cuarenta años, *Anales de la Propagación de la* fe tuvo el monopolio hasta que, en el año 1880, surgió en Barcelona la revista *Misiones Católicas* (1880). Esta publicación se convirtió en la publicación más extendida en el territorio español pues en la década de

1890 se convirtió en el órgano de expresión oficial de la Obra de Propagación de la Fe en España (Álvarez Gila, 1998, p. 239).

En España, las primeras revistas misioneras fueron: *Apostolado Seráfico en China* y *El Siglo de las Misiones*[12]. La primera cambió de nombre en varias ocasiones. En el año 1915 se llamó *Apostolado Franciscano* y, posteriormente, le cambiaron de nuevo el nombre para llamarse definitivamente *Misiones Franciscanas,* eso fue en el año 1919[13] (Álvarez Gila, 1998; Anasagasti, 1979). *El Siglo de las Misiones* puede considerarse como la primera gran revista misional en España. Era una revista orientada a un amplio público y la información que contenía no se limitaba a las misiones de los jesuitas sino que se publicaban artículos sobre misiones de otras órdenes religiosas. Esto favoreció su rápida difusión. Este tipo de publicaciones adquirieron una gran popularidad, especialmente en la década de los veinte. En España fue tanta la importancia de estas que se llegó a afirmar que, entre otros, fueron un elemento clave para la reactivación de la actividad misional de este país entre los años 1915 y 1965 (Anasagasti, 1979).

Las publicaciones periódicas dedicadas a cubrir la actividad misional en el mundo crecieron en cantidad y variedad. Por ello, Pío de Mondreganes, en su manual de misionología, con el fin de establecer un orden, las clasificó según sus características:

1. Almanaques anuales
2. Anuarios
3. Revistas: El número de revistas exclusivamente misional o que trataban, ocasional y parcialmente, de asuntos misionales eran muy numerosas. Es por este motivo que, dependiendo de los fines que buscaban, la categoría de sus lectores y el modo de tratar las cuestiones, Pío de Mondreganes hizo la división expuesta en el **Cuadro 1**.

Todas estas publicaciones se encargaban de publicitar la labor de los religiosos y misioneros por los lejanos territorios donde ejercían sus apostolados. A través de ellas se hacía accesible a un gran público –europeo y americano- los diarios escritos por los misioneros, los relatos de visitas a los indígenas de las tierras fronterizas, los informes de misiones redactados para las altas instancias de la iglesia o para los distintos gobiernos.

Algunos ejemplos de revistas publicadas por las propias órdenes religiosas y que se editaban en España fueron *La Obra Máxima* y *El Misionero*. En ellas se hacía llegar a un público, generalmente culto, las peripecias, sufrimientos y logros que los carmelitas descalzos y los claretianos vivían en distintos territorios de misión. También existieron revistas que, no siendo editadas por los propios misioneros, publicaban relatos vinculados con la labor evangelizadora de la iglesia con las poblaciones indígenas de los territorios fronterizos de los países donde se publicaba. Un ejemplo en Colombia es la *Semana Religiosa de Popayán*. Esta era el periódico oficial de la Diócesis del Cauca, diócesis que a

12 Los jesuitas de Castilla editaron esta revista en Forua y Oña-Bilbao. Fue una publicación de alta calidad, con ilustraciones y bicolor. Estaba estructurada en dos secciones. La primera estaba constituida por artículos largos que abordaban distintos temas referentes a las misiones: descripciones, actualidad o historia. La otra sección estaba formada por noticias cortas. El tamaño de la revista era de 15,8 x 23,4 centímetros y el número de páginas era de entre 30 y 40. (Álvarez Gila, 1998, p. 240).

13 La revista se editó de forma mensual por los franciscanos de Cantabria. Su volumen rondaba sobre las treinta páginas y su tamaño era de 17 x 24 cm. (Álvarez Gila, 1998, p. 240).

Cuadro 1. Clasificación de revistas misionales

Tipo de revista	Características	Títulos de ejemplo
Revistas científicas	- Las cuestiones que tratan son abordadas con seriedad y criterio científico. - Generalmente estaban dedicadas a personas intelectuales.	*Zeitschrift für Missionwissenschaft* *Missionwissenschaft* *Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft* *Nouvelle Revue de Science Missionnaire* *Revue d'Histoire des Missions* *Estudes Missionnaires* *Il Pensiero Missionario* *Euntes Docete* *Studia Missionalia* *España Misionera* *Misiones Extranjeras*
Boletines oficiales de la Unión Misionera del Clero	- Dirigidas principalmente a los socios, sacerdotes y teólogos. - Tienen la función de poner al corriente del movimiento misional. - Existen en casi todos los países donde está establecida la Unión. - Suelen incluir artículos de cierta elevación científica.	*Illuminare* *Revue de l'Union Missionnaire du Clergé de France*
Anales o Boletines de las Obras Misionales Pontificias	- Destinadas a la propagación de las Obras Misionales Pontificias. - Son fuentes de preciosa documentación	*Revista de Misiones* *Catolicismo* *Anales de la Santa Infancia* *Dios lo quiere*
Boletines o Revistas de Ordenes e Institutos particulares	- Principalmente tratan de lo referente a las propias misiones.	*El Siglo de las Misiones* *La Obra Máxima* *El Misionero*
Revistas de alta cultura	- Revistas que por su representación y técnica podrían dirigirse a las clases de alta cultura y estar a la par de las grandes revistas ilustradas del mundo profano.	*Catolicismo* *Oltremare* *Fede e Civilità*
Revistas de vulgarización	- Su objetivo principal es el de edificar a los fieles, darles a conocer y hacerles estimar las misiones. - Excitar a los fieles a rogar por la propagación de la fé. - Cooperación económica.	*Luz Católica* *La Aurora*

Nota: Elaboración propia a partir del manual de Pío de Mondreganes (1951[1933], p. 283-284).

finales del siglo XIX llegó a administrar una buena parte de los territorios de frontera del país (Chocó, Caquetá y Putumayo y el piedemonte de la cordillera oriental que linda con la Amazonía Colombiana). Estos territorios, con baja presencia estatal, estaban habitados por pueblos indígenas, comunidades afro descendientes y campesinos sobre los cuales la iglesia estaba ejerciendo su labor evangelizadora y "civilizadora". Siendo esto así, muchas de las noticias emitida sobre estas misiones se enviaban a Popayán –capital de la Diócesis del Cauca- y, muchas de ellas, se publicaban en el periódico oficial de la Diócesis (Pérez Benavides, 2015). Para Costa Rica, por ejemplo, tenemos el semanario *Eco Católico*, que como vimos fue fundada por Monseñor Bernardo Augusto Thiel, en el año 1883. Al igual que la *Semana Religiosa de Popayán*, el semanario costarricense era el tipo de publicación católica característica de las últimas décadas del siglo XIX. Mediante estas se hacía llegar a un amplio público las posturas pontificias y también era un púlpito desde donde se hacía propaganda de la Iglesia y la formación doctrinaria y moral de los creyentes (Pérez Benavides, 2015). *Eco Católico*, también publicó en sus páginas los relatos de las visitas pastorales que su fundador realizó a distintas regiones del país y donde visitó a diversos pueblos indígenas. Otros ejemplos de este tipo de publicaciones para Costa Rica son *El Mensajero del Clero y Unión Católica*. Sus páginas también contribuyeron a difundir entre el pueblo costarricense las aventuras protagonizadas por Thiel con distintos pueblos indígenas y contribuyeron a la construcción de un imaginario común, construido desde el sino de la Iglesia, de estos habitantes del territorio nacional.

Informes de misión

Otras de las fuentes que pueden aportar al estudio de las poblaciones son los informes de misión que las autoridades religiosas tenían que redactar periódicamente. Estos iban dirigidos a las autoridades eclesiásticas y gubernamentales del propio país de misión y también, si la misión fue erigida por la Santa Congregación de la Propagación de la Fe, debían presentar un informe quinquenal donde se describiría minuciosamente el estado de los avances de la misión. Los informes enviados a Propaganda Fide, a pesar de estar redactados en latín por orden de la propia institución, son muy ricos en detalles. El informe debía estar estructurado en 17 capítulos de los cuales destacamos la minuciosa descripción que debían hacer de los antecedentes de la misión, o sea, la historia del lugar en cuestión; de la orografía, el clima y posibles enfermedades que afectarían el bienestar de los misioneros; de los habitantes del lugar, de sus costumbres, modos de subsistencia, diferencias étnicas, lenguas, entre otros; de la población católica que habita el lugar y sus costumbres; de la administración política y eclesiástica donde se inserta la misión y de los avances logrados en la labor evangelizadora en la región[14].

Aunque la riqueza de detalles que se incluyen en estos informes sobre las poblaciones indígenas que los misioneros querían "civilizar" es muy valiosa, hay un elemento de estos

14 Fundación Sancho el Sabio, Archivo de la Prefectura Apostólica de Urabá (en adelante FSS-APAU), caj.5, núm. 1. Informes quinquenales y anuales que la Prefectura Apostólica de Urabá enviaba a la Sagrada Congregación de Propaganda Fide. Epistola S. Congregationis de Propaganda Fide ad episcopos, vicarios, praefectosque apostólicos ac missionum superiores circa relationem singulis quinquenniis eidem S.C. exhibendam. Roma 1922.

informes que queremos destacar: es el hecho de que, muchos de estos, no se quedaron acumulando polvo en algún estante de un viejo archivo del Vaticano o de cualquier otra institución gubernamental o eclesiástica de países latinoamericanos, sino todo lo contrario, hubo una tendencia generalizada a que dichos informes fueran publicados y consecuentemente difundidos entre la población. Para citar algunos ejemplos vamos a tomar los casos de 2 países, Colombia y Costa Rica. En Colombia se publicaron algunos informes publicados por la orden de los capuchinos. Por ejemplo, el escrito por Fidel de Montclar, publicado el año 1911 por la editorial la Cruzada (Fidel de Montlcar, 1911); otro informe publicado por la misma editorial el año siguiente, en 1912 sobre la Prefectura Apostólica del Caquetá y Putumayo (Aya, 1912). Posteriormente, en el año 1919, la Imprenta Nacional editó los informes correspondientes a los años 1917 y 1918 de la Prefectura Apostólica del Caquetá y del Vicariato de la Guajira, Sierra Nevada y los Motilones (Misioneros Capuchinos, 1919). Además de esta orden religiosa, quizás de las más reconocidas por los escándalos acaecidos a principios del siglo XX relacionados con la extracción del caucho y los maltratos a los pueblos indígenas de la región del Putumayo[15], también existieron otras órdenes que operaron de manera más discreta, pero no menos invasora, en distintos territorios de la región. Por ejemplo, en la región del Chocó, los misioneros claretianos igualmente participaron de la publicación de informes. En el año 1916, a través de la Imprenta Nacional, publicaron el informe que se rendía a la delegación apostólica en Colombia (Gutiérrez Llorente, 1916). Además, en 1918, publicaron el informe correspondiente a los años 1916 y 1918 que elaboraron para entregar a la Junta Arquidiocesana de Misiones (Misioneros Claretianos, 1919). Por otro lado, y con motivo de la Exposición Misional de Barcelona (1929), los claretianos publicaron un informe que abarcaba desde los inicios de su establecimiento en el Chocó (1909) hasta la fecha de la exposición (Misioneros Claretianos, 1929).

En Costa Rica las misiones no tuvieron un papel relevante durante el período republicano; a pesar de ello, existió un gran interés por parte de la iglesia diocesana en visitar, describir, evangelizar y "civilizar" a las poblaciones indígenas de las fronteras de la nación. Se ha mencionado anteriormente a Monseñor Bernardo Augusto Thiel, personaje que realizó, documentó y publicó sus visitas pastorales a distintos territorios de la república. Como se apuntó en el apartado anterior, muchas de las visitas pastorales de Thiel fueron publicadas muy tempranamente, en forma de artículos a través de distintos medios como el *Eco Católico, El Mensajero del Clero, Unión Católica* y *La Gaceta*. Estas relaciones, además de ser publicadas en prensa, también fueron recopiladas y editadas en formato libro. Este interés por reproducir las obras de Thiel podría deberse a que despertaba un gran interés en el público o que, por algún motivo, a algunos actores protagonistas de la conformación de la nación centroamericana les parecía apropiado hacer llegar esos textos al público. Un ejemplo de estas publicaciones es la compilación realizada por el Instituto Físico-Geográfico Nacional en el año 1896 y titulada *Viajes a varias partes de la República de Costa Rica.* En esta obra se recopilaron los escritos publicados por el Obispo en distintos medios que abarcaban sus viajes desde el año 1891 hasta el 1896 (Thiel, 1896). Luego, en el año 1897, el Presbítero que acompañó a Thiel en sus travesías, publicó los viajes que realizaron por Guanacaste y entre los guatusos, viajes que, tal y cómo anuncia el autor, fueron publicados en el periódico

15 Para más información ver: Bonilla (2006) y García Jordán (2001b).

La *Unión Católica*, en el año 1896 (Carmona, 1897). El interés por estas relaciones de viaje no desapareció tras la muerte del Obispo, sino que fueron recuperadas en diversas ocasiones, publicadas de nuevo y, consecuentemente, distribuidas entre la población. Por ejemplo, *Viajes a varias partes de la República de Costa Rica* fue editado de nuevo en el año 1927 y publicado por la Imprenta Trejos (Thiel, 1927). Ya en el siglo XXI, observamos que los trabajos de Thiel vuelven a desempolvarse divulgándose en el año 2003 en un trabajo compilado por Elías Zeledón Cartín que fue titulado: *Crónicas de los viajes a Guatuso Talamanca del obispo Bernardo Augusto Thiel: 1881-1895* (Zeledón Carín, 2003). Después, en el año 2009, Ana Isabel Herrera Sotillo realizó la magna labor de transcribir las relaciones de visitas pastorales realizadas por dicho obispo en una obra titulada *Monseñor Thiel en Costa Rica. Visitas pastorales 1880-1901* (Herrera Sotillo, 2009).

No solo el obispo Thiel realizó y documentó sus visitas pastorales; también su sucesor Juan Gaspar Stork, visitó las zonas más alejadas del país y registró en sus libros de visitas pastorales datos relevantes para el estudio de las poblaciones indígenas, aunque estas no fueron publicadas. Por otra parte, el obispo Monseñor Antonio del Carmen Monestel, primer obispo de la recién erigida diócesis de Alajuela en el año 1921, realizó visitas pastorales a Upala, Los Chiles, el Río San Juan y a los indios guatusos, entre abril y mayo de 1923. Cuando el obispo Monestel realizó sus viajes, estuvo acompañado por el fotógrafo Amando Céspedes Marín quien registró, mediante la fotografía, a las gentes con las que se contactaron y los paisajes que visitaron. Estos registros los publicó en: *Crónicas de la visita oficial y diocesana al Guatuso* publicada en el año 1923 (Céspedes, 1923).

La Fotografía

El hecho de que el obispo Monestel realizase sus viajes acompañado de un fotógrafo, no es algo de extrañar, pues el uso de la fotografía se estaba extendiendo de forma exponencial durante las primeras décadas del siglo XX. El texto de muchas de las revistas e informes que se han nombrado anteriormente iba acompañado de fotografías, representaciones que los misioneros consideraban un elemento embellecedor de la publicación y un atractivo para atraer al público a la lectura de las mismas. Ahora bien, estas fotografías que acompañaban a los textos escritos por los misioneros son una rica fuente de información y no deben jamás ser entendidas como meras ilustraciones al texto.

[Estas representaciones visuales fotográficas] son una posibilidad de investigación y descubrimiento que promete frutos en la medida en que se intenta sistematizar sus informaciones, establecer metodologías adecuadas de investigación y análisis para el desciframiento de sus contenidos y, en consecuencia, de la realidad que las originó (Kossoy, 2014, p. 39).

Utilizar estas representaciones visuales como un documento histórico puede ser de gran utilidad. A través de ellas los religiosos "muestran" a los lectores los logros conseguidos tras la implementación de un proyecto particular o de un determinado acontecimiento. También, estas imágenes iluminan "aquellos aspectos que el productor de imágenes –en este caso el que las 'encarga'- nos quiere transmitir a través de una determinada pose, de una

escena, de una representación" (García Jordán, 2009, p. 167). Además, haciendo un ejercicio de lectura entre líneas podremos percibir detalles y ausencias que nos permitirán obtener cierta información y perjuicios que los creadores de las imágenes ignoraban conocer o no eran conscientes de tener (Burke, 2001).

En suma, durante los siglos XIX y XX se generó un número importante de fuentes eclesiásticas que nos sirven para abordar el estudio de las poblaciones americanas. En todos los relatos escritos por la pluma de religiosos y misioneros se nos ofrecen descripciones minuciosas sobre costumbres, tradiciones, modos de subsistencia, prácticas religiosas, formas de organización territorial, entre otros. Esta información ha sido ampliamente utilizada para realizar estudios etnográficos e históricos de estas poblaciones, pero no se ha realizado una crítica de esa información. O sea, se han tomado estas fuentes como información útil para validar o falsear hipótesis que giraban en torno a problemáticas referentes a dichas poblaciones, poniendo así el foco en el discurso transmitido en ellas. El hecho de centrarse únicamente en el discurso producido o reproducido en ellas, está soslayando que las características o prácticas sociales descritas en ellos de las poblaciones sobre las que tratan no son más que representaciones. Estos textos no son una copia de la realidad, sino que son producidos por unos sujetos que tienen intereses concretos y que quieren exhibir su propia manera de ser en el mundo. Y, a través de ellos, buscan imponer autoridad y legitimar sus intereses particulares (Chartier, 1996).

Metodología de análisis de las fuentes elaboradas por los religiosos

Para poder analizar a las poblaciones americanas desde un prisma distinto, es fundamental trabajar sobre los textos y el contenido de los mismos. Además, se debe prestar atención a cuál fue la motivación y el objetivo de estos, para ello, no se pueden obviar las relaciones que existen entre el texto, la materialización y la manera de circular de este por medio de una determinada publicación –libro, revista, entre otros.-. Con este objetivo, es necesario conocer quién fue el autor del escrito, quién editó el texto, cuál era la estructura de la publicación, a qué público iba dirigida y los mecanismos a través de los cuales se hizo llegar ese público pues son aspectos que facilitan dichas relaciones. Este trabajo, según dice Chartier, nos permitirá "descifrar las reglas que gobiernan las prácticas de la representación [...] condición necesaria y previa a la comprensión de la representación de dichas prácticas" (Chartier, 1992, p. VIII).

Estas prácticas son las formas de accionar que operan en un universo simbólico y social particular. Poniendo como ejemplo a los misioneros, estas se corresponderían a todas las acciones desarrolladas para implementar su proyecto misional y, con ello, llevar a cabo el proceso de "civilización" y "evangelización" de los neófitos que estaban a su cargo. Dentro de estas acciones se incluirían la reducción en poblados, la construcción de internados para aislar a los niños de sus familias y de escuelas que ofrezcan una educación acorde a los principios de los religiosos y del Estado. Otras acciones formaban parte del proyecto misional: la publicación de catecismos, los informes de misión, los diarios de los misioneros, las revistas de propaganda misional, entre otros. Estas últimas están estrechamente vinculadas a las representaciones que en ellas se inscriben, por tanto, según Chartier, debemos descifrar el

funcionamiento de estas prácticas para poder entender las representaciones construidas y distribuidas a través de ellas.

Asimismo, las representaciones que son elaboradas por agentes que aspiran a construir dogmas, un sentido de la realidad acorde a sus propios intereses y que, por tanto, organizan, según crean conveniente, el mundo social donde se inscribe la obra, contribuye a crear una imagen diferenciada de los sujetos representados. Así, como dice Claudia Briones, los distintos aspectos culturales de la población, ya sean étnicos, raciales, regionales, nacionales, religiosos, de edad, de género, son utilizados como elementos que permiten construir a un "otro" diferenciado y justificar así distintos modos de explotación económica o de incorporación política e ideológica de una población determinada (Briones, 2005, p. 15).

El hecho de poder entender las representaciones construidas en las fuentes eclesiásticas de los siglos XIX y XX nos permitirá comprender cómo los constructores del discurso, en este caso diversos agentes que hablaban en nombre de la Iglesia, elaboraban unas determinadas imágenes sobre la población que iban cargadas de elementos subjetivos para mostrar al lector de sus trabajos que esas poblaciones tenían unas características determinadas que, generalmente, eran nocivas para el desarrollo del proyecto modernizador del país en que se encontraban. De este modo, esas ideas impulsadas desde los despachos de la Iglesia, con el tiempo, van sedimentando en la población hasta que finalmente se convierten en "verdades". Esto, a la larga va generando que el mundo social, donde actúan los agentes constructores de sentidos, se vaya jerarquizando de tal forma que los que imponen una determinada forma de ver el mundo, se posicionen en la parte más alta de la jerarquía y, a partir de ese modelo, toman distintos elementos culturales de los habitantes del Estado que representan y establecen clasificaciones que permitan diferenciar a la población desde "inapropiados inaceptables" hasta "subordinados tolerables". Un ejemplo para el primer caso podrían ser las poblaciones indígenas que viven en los márgenes de la nación y sobre las que el Estado no tiene ningún control efectivo y, para el segundo, podrían ser las comunidades de inmigrantes europeos.

Las fuentes eclesiásticas utilizándose, por ejemplo, para analizar las poblaciones indígenas de los distintos países latinoamericanos nos permitirán, por un lado, como se han venido empleando, para trabajar sobre aspectos etnográficos de dichas poblaciones. Por otro, nos permitirán entender la posición simbólica que se les ha otorgado dentro del conjunto del Estado Nación donde habitan. Su análisis nos permitirá descifrar, en primer lugar, cómo eran vistas y cómo eran entendidas estas poblaciones por parte de los constructores de sentido y, en segundo lugar, cuál fue el objetivo de las políticas implementadas por parte del Estado, o la carencia de estas, sobre estas comunidades. Esto permitirá comprender que la información transmitida por las fuentes sobre dichas poblaciones no es copia de la realidad, sino que son representaciones que tienen una meta determinada, por tanto, no podemos desligar lo que en estas fuentes se transmite de los objetivos de la Iglesia, del misionero o del Arzobispo. Hay que analizar el contenido de estas siempre en relación con el hacedor de las mismas.

Otro aspecto que Chartier toma en consideración para el análisis del texto y la materialización y circulación de este son las modalidades de las lecturas. Si se tomara en cuenta solo los dos primeros aspectos, se estaría olvidando un aspecto muy importante de la historia: la agencia de todos sus protagonistas. Se cometería el error de realizar un análisis de una determinada circunstancia o acontecimiento histórico desde la visión de una parte,

las élites dirigentes -ya sean representantes del Estado o de la Iglesia-. Los textos publicados por la Iglesia forman parte de un proyecto determinado, tienen objetivos concretos, público específico, motivo por el cual, las autoridades, intentan por todos los medios que estos no sufran ningún desvío, que se mantengan fieles a los principios sobre los que se construyeron. Pero existe un elemento que no se puede controlar, y es la interpretación del lector u oyente. El texto, aunque construido con propósito específico, "es 'producido' por la imaginación y la interpretación del lector que, a partir de sus capacidades, expectativas y de las prácticas propias de la comunidad a la que él pertenece, construye un sentido particular" (Chartier, 1992, p. VI).

La mayoría de los textos nombrados en el apartado anterior iban dirigidos a un público culto, acomodado y vinculado, de algún modo, con la institución. Si solo se analiza el modo cómo estos sujetos interpretaban los textos no brindará un acercamiento al estudio de la agencia de las propias comunidades indígenas, comunidades que, generalmente, no tenían acceso a este tipo de textos. Entonces, ¿cómo se puede vincular estos textos directamente con la agencia de los pueblos indígenas?

En algunas misiones sí hubo publicaciones que iban dirigidas a los neófitos con los que trabajaban. Un ejemplo de ello serían los catecismos o distintas publicaciones periódicas que, además de ser el órgano oficial de difusión y propaganda de los misioneros en el territorio de misión, también servía, en muchas ocasiones, como material de lectura en los colegios dirigidos por los misioneros[16]. Estas obras eran leídas o escuchadas por los niños indígenas que acudían a las escuelas e interpretaban su contenido. Ellos podían comprender cuál era el lugar simbólico que los misioneros les otorgaban dentro de la sociedad, generalmente en los escalafones más bajos de la jerarquía, pues distintos aspectos culturales de sus formas de vida los vinculaban directamente con el "salvajismo" y la "barbarie".

Aunque muchos miembros de estas comunidades no tuviesen acceso directo a los textos antes citados, mantuvieron contacto directo con los autores de los mismos, por ello, con total seguridad, conocían la forma en que el escritor los pensaba. Además, estas poblaciones mantenían relaciones con otros agentes sociales dentro del "territorio nacional" que habitaban. Estos agentes que podían estar vinculados a la Iglesia, empresas comerciales, agro productoras, mineras, o simplemente ser familias de colonos que se establecían en la zona, eran partícipes y/o conocedores de la ingeniería clasificadora y estratificadora producida tanto por parte de la Iglesia como también por el Estado y, por lo tanto, su modo de actuar e interpelar con dichas comunidades estaría influenciada por las ideas que sobre ellas fueron construidas. De esta manera, teniendo acceso o no a los textos publicados por la Iglesia, los miembros de las distintas comunidades indígenas, de algún modo u otro, conocieron las imágenes que sobre ellos construyeron la sociedad mayoritaria.

Evidentemente, conocer no es sinónimo de aceptar, más bien, es una herramienta sobre la cual se pueden edificar modalidades de acción que ofrezcan resistencia a situaciones de explotación y dominación. Por tanto, se considera importante comprender la manera cómo dichas poblaciones fueron representadas por los agentes constructores de sentido y cómo, a partir de estas, los distintos pobladores americanos –ya sean indígenas, afro-descendientes,

16 Los misioneros carmelitas descalzos que dirigieron la Prefectura apostólica de Urabá en Colombia editaban una revista quincenal *Luz Católica* que era distribuida de forma gratuita a todas las localidades dentro de la jurisdicción de la Misión y que, en muchas ocasiones, por falta de presupuesto para obtener otro material de lectura, era utilizada como material de lectura en las aulas de la Prefectura.

campesinos, entre otros- implementan tácticas que les permitan sobrevivir dentro de los distintos estados nacionales.

Referencias Bibliográficas

Álvarez Gila, O. (1994). Las misiones católicas y los vascos. Notas sobre el apoyo y la propaganda misional en Euskalerria (1883-1960). *Hispania Sacra,* 46, 663-702.

Álvarez Gila, O. (1998). *Misiones y misioneros vascos en Hispanoamérica. 1820-1960.* Labayru Ikastegia.

Anasagasti, P. (1979). Fecundidad de la prensa misionera en los años 1914-1918. En: *Estudios de Misionología, 4: ¿Hay una escuela española de misionología? El movimiento misionero español de los últimos cincuenta años.* (pp. 307-317). Ediciones Aldecoa.

Aya, Manuel (1912). *Las Misiones en Colombia. Obra de los misioneros Capuchinos de la Delegación Apostólica y de la Junta Arquidiocesana Nacional en el Caquetá y Putumayo.* Imprenta la Cruzada.

Bonilla, V. D. (2006). *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo.* Universidad del Cauca.

Briones, C. (2005). *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad.* Antropofagia.

Burke, P. (2001). *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico.* Crítica.

Carrillo Linares, A. (1998). La instrucción sanitaria del clero. El caso del Seminario Conciliar de Sevilla en torno a la crisis de 1898. *Dynamis: Acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam, 18*, 251-284. https://core.ac.uk/download/pdf/51401727.pdf

Carmona, J.D. (1897). *De San José al Guanacaste e Indios Guatusos: Descripción religiosa, política, topográfica* é *histórica de esos pueblos y lugares*. Tipografía de San José.

Céspedes, A. (1923). *Crónicas de la visita oficial y diocesana al Guatuso.* Imprenta Lehman

Chartier, R. (1992). *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural.* Gedisa.

Chartier, R. (1996). Poderes y límites de la representación. Marin, el discurso y la imagen. En R. Chartier, *Escribir las prácticas. Focault, de Certeau, Marin* (pp. 73-99). Manantial

Córdoba Restrepo, J. F. (2012). *En tierras paganas Misiones católicas en Urabá y en La Guajira, Colombia, 1892-1952* (Tesis Doctoral). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. http://www.bdigital.unal.edu.co/6989/1/4469035.2012.pdf

Díaz Baiges, D. (2018). *"Convertir para Dios y transformar para la patria". Misioneros claretianos y carmelitas descalzos entre los "indios errantes" del Chocó y Urabá, Colombia (1908-1952)* (Tesis Doctoral). Universitat de Barcelona, Barcelona. https://www.tdx.cat/handle/10803/666223

Dussel, E. (1992). *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992).* Mundo Negro-Esquila Misional.

Fidel de Montclar (1911). *Misiones católicas en el Caquetá y Putumayo dirigidas por los R.R. P.P.* Capuchinos. La Cruzada.

García Jordán, P. (2001a). *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940*. Editora IFEA/IEP

García Jordán, P. (2001b). En el corazón de las tinieblas...del Putumayo, 1890-1932. Fronteras, caucho, mano de obra indígena y misiones católicas en la nacionalización de la Amazonía. *Revista de Indias, 61*(233), 591-617. https://doi.org/10.3989/revindias.2001.i223.574

García Jordán, P. (2009). *Unas fotografías para dar a conocer al mundo la civilización de la república.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Gutiérrez Llorente, F. (1916). *Informe oficial que rinde el Prefecto Apostólico del Chocó a la Delegación Apostólica*. Imprenta Nacional.

Herrera Sotillo, A.I. (2009). *Monseñor Thiel en Costa Rica. Visitas pastorales 1880-1901*. Editorial Tecnológica de Costa Rica.

Kossoy, B. (2014). *Lo efímero y lo perpetuo en la imagen fotográfica.* Ediciones Cátedra.

Misioneros Capuchinos (1919). *Las Misiones católicas en Colombia. Labor de los misioneros en el Caquetá y Putumayo, Magdalena y Arauca*. Imprenta Nacional.

Misioneros Claretianos (1919). *Informe que el Prefecto Apostólico del Chocó rinde al Ilustrísimo y Reverendísimo Arzobispo de Bogotá y Primado de Colombia como Presidente de la Junta Arquidiocesana de Misiones: 1916-1918*. Imprenta Nacional.

Misioneros Claretianos (1929). *Informe de la Prefectura Apostólica del Chocó durante la administración de los Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María 1909-1929. Elaborado con motivo de la grandiosa Exposición Misional Española de Barcelona.* Imprenta Claret.

Pérez Benavides, A. C. (2015). *Nosotros y los otros. Las representaciones de la nación y sus habitantes. Colombia, 1880-1910.* Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Pío de Mondreganes, O. C. (1951[1933]). *Manual de Misionología.* Ediciones España Misionera.

Pratt, M. L. (2010). *Ojos Imperiales. Literatura de viajes y transculturación.* Fondo de Cultura Económica.

Ruiz Sánchez, J. L. (2002). *Prensa y Propaganda Católica (1832-1965).* Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones.

Salcedo, J. E. (2004). Las vicisitudes de los jesuitas en Colombia durante el siglo XIX. *Theologica Xaveriana,* 152, 679-692. https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/20149

Schmidlin, J. (1924). *Katholische Missionswissenschaft.* Aschendorff.

Thiel, B.A. (1896). *Viajes a varias partes de la República de Costa Rica, 1881-1896.* Tipografía Nacional.

Thiel, B. A. (1927). *Viajes a varias partes de la República de Costa Rica*. Imprenta Trejos.

Zeledón Carín, E. (Comp.) (2003). *Crónicas de los viajes a Guatuso Talamanca del obispo Bernardo Augusto Thiel: 1881-1895.* EUCR.

Perspectivas culturales en la formulación de la política social en salud dirigida al pueblo indígena maleku de Costa Rica, en el periodo 2002-2008

Cultural perspectives in the formulation of social health policy aimed at the indigenous maleku people of Costa Rica, in the period of 2002-2008

Adriana Salazar Miranda
adriana.salazar.miranda@una.cr
https://orcid.org/0000-0001-9890-7281

Palabras clave:
políticas públicas; salud intercultural; pueblos indígenas; sociología cultural; maleku

Keywords:
public policies; intercultural health; indigenous peoples; cultural sociology; Maleku

Acerca de la autora:
Licenciada en Sociología por la Universidad Nacional y Máster en Sociología por la Universidad de Costa Rica. Trabaja como académica en la Escuela de Sociología de la Universidad Nacional desde el año 2009. Ha trabajado e investigado alrededor de temáticas de la sociología, capitalismo global, sociología de la cultura, sociología cultural, museos y museología, gestión cultural, pueblos indígenas, mujeres indígenas, patrimonio y la perspectiva de género en los movimientos sociales. Reside en San José, Costa Rica.

Resumen

El objetivo del estudio fue analizar las perspectivas culturales de la política social en salud aplicada en Costa Rica, durante el periodo 2002-2008, con el fin de identificar la relación entre dichas perspectivas y la formulación de programas y proyectos dirigidos al pueblo indígena maleku, que vive dentro del territorio indígena maleku, ubicado en la provincia de Alajuela. Metodológicamente, tuvo un carácter descriptivo y explicativo. Se utilizó una estrategia mixta. Las técnicas utilizadas fueron: análisis de información secundaria, observación en terreno, entrevistas a profundidad con informantes clave y entrevistas semiestructuradas. La conclusión general fue que no hubo una correspondencia entre las características sociales, culturales y de salud del pueblo indígena maleku con la política nacional en salud, dado que, no se consolidó en ningún momento del periodo estudiado, una política dirigida específicamente a este pueblo, ni incluso en el periodo 2002-2006, donde se desarrolló una significativa formulación de acciones. Menos aún, en el periodo 2006-2008, donde ni siquiera se formuló una política en salud dirigida a los pueblos indígenas del país. La principal implicación es comprender que la salud desde el pueblo indígena maleku pasa por la comprensión de aspectos sociales, culturales, políticos, económicos y ambientales, por tanto, las políticas que se desarrollen para lograr un acceso igualitario y equitativo, deberían contemplar estos elementos.

Abstract

The objective of the study was to analyze the cultural perspectives of social policy in health applied in Costa Rica, during the period 2002-2008, in order to identify the relationship between these

perspectives and the formulation of programs and projects aimed at the indigenous Maleku people, that lives within the indigenous Maleku territory, located in the province of Alajuela. Methodologically it had a descriptive and explanatory character. A mixed strategy was used. The techniques used were: secondary information analysis, field observation, in-depth interviews with key informants and semi-structured interviews. The general conclusion was that there was no correspondence between the social, cultural and health characteristics of the indigenous Maleku people with national health policy, since, it was never consolidated during the period under study, a policy directed specifically to this people, not even in the period 2002-2006, where a significant formulation of actions was developed. Even less, in the 2006-2008 period, where a health policy was not even formulated for the country's indigenous peoples. The main implication is to understand that health from the indigenous Maleku people goes through understanding of social, cultural, political, economic and environmental aspects; therefore, the policies that are developed to achieve equal and equitable access should contemplate these elements.

Introducción

El presente capítulo sintetiza la investigación realizada con el objetivo general de analizar las perspectivas culturales de la política social en salud aplicada en Costa Rica durante el periodo 2002-2008, con el fin de identificar la relación entre dichas perspectivas y la formulación de programas y proyectos dirigidos al pueblo indígena Maleku. El trabajo se originó por dos razones principales, por un lado, los diferentes estudios revisados señalan que respecto a la población total del país, los pueblos indígenas de Costa Rica viven en condiciones más desfavorables y presentan mayores desventajas en materia de salud; por otro lado, el modelo actual de desarrollo así como los procesos de la globalización, crean una nueva dinámica entre los actores sociales y una resignificación de los bienes y elementos económicos, sociales, políticos y culturales de los pueblos indígenas, ante los cuales, estos pueblos han expresado nuevas demandas ante el Estado, y le exigen, de alguna manera, un nuevo rol donde garantice el bienestar social de los pueblos indígenas, y un reconocimiento de la diversidad y pluralidad cultural, donde se incluye como elemento fundamental el tema de la salud. Bajo este escenario, la respuesta que ha dado el Estado se ha basado principalmente, en la formulación y ejecución de políticas sociales, sin embargo, los resultados reflejados en los principales indicadores de salud del país parecen estar alertando sobre las implicaciones de las acciones formuladas e implementada, en la medida en que dichas acciones están dictadas desde una perspectiva cultural dominante, que ha impuesto su hegemonía sobre los contenidos y acciones del Estado.

Estado de la cuestión

Las etnias, incluidos los pueblos indígenas, están excluidas en diferentes grados y formas de la protección en salud en casi todos los países de la región (Bello y Hopenhayn, 2001). En Costa Rica, los índices reflejan que la mayoría de los pueblos indígenas se encuentra en condiciones de pobreza, pobreza extrema y exclusión social, con desventajas en el acceso y calidad de los servicios de salud, respecto a la población no indígena. Si bien, los principales indicadores de salud indican que el país ha presentado una mejora a nivel nacional en los

últimos decenios, los pueblos indígenas lo han hecho a un ritmo más lento, quedando por debajo, de acuerdo con los indicadores de la población total (Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC), 2002; Ministerio de Salud (MS), Organización Panamericana de la Salud (OPS), Oficina Regional de la Organización Mundial de la Salud (OMS), (2003). Bello y Rancel (2002) señalan dos principales causas de esta inequidad: primero, la discriminación étnica, la cual resulta en una situación de extrema pobreza, precariedad sanitaria y subalimentación de estas poblaciones; segundo, la discriminación de la medicina tradicional (favoreciendo la occidental), lo que ha hecho que se descuide y se niegue la posibilidad de contar con una tradición médica que poseen estas poblaciones. Los problemas de salud de estos pueblos suelen relacionarse con la falta de acceso a servicios de salud, ya sea por la dispersión geográfica, informalidad laboral o la falta de información adecuada (Bello y Hopenhayn, 2001).

Estudiar la política social en salud, desde la Sociología, remite a las bases con que se ha abordado. En términos concretos, la sociología de la salud hace referencia "al estudio de lo particular en su articulación con la totalidad histórico social, pero sobretodo, en el análisis e interacción de los factores sociales" (Rojo y García, 2000, p. 94). El interés por la salud y la enfermedad, ha estado presente desde sus orígenes, constituyéndose en un objeto de estudio para pensadores como Marx (1844), Durkheim (1897), Parsons (1951), o Goffman (1961) (De la Caridad, 2002). En la actualidad se señala el poco desarrollo que ha tenido esta rama, si se le compara con otras como la política o la histórica (Rojo y García, 2000). Incluso, las autoras afirman que lo que hoy se denomina sociología de la salud "es una rama del conocimiento aún en construcción, donde deberá definirse qué grado de autonomía y qué tipo de relación tiene la esfera de la salud con la totalidad social y/o con cada una de sus partes..." (Rojo y García, 2000, p. 92).

La salud se aborda desde diversas perspectivas, algunas de las cuales se sintetizan a continuación: a) la perspectiva positivista, que ha caracterizado a los pueblos indígenas, en la detección de enfermedades, infraestructura local y perfil epidemiológico; b) MS, OPS y Oficina Regional de la Salud OMS (2003) lo han abordado como un asunto social, económico y político; afirman que la desigualdad, pobreza, explotación, violencia e injusticia están a raíz de la mala salud; c) como un derecho humano, que asiste a todas las personas indistintamente de su género, religión, color, etnia o idioma. Refiere a la oportunidad de recibir atención de salud en lo personal, familiar y en la comunidad, asimismo, es un deber y responsabilidad que el Estado se asegure, de que los derechos en salud se cumplan (Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH), 2006). Responde principalmente a dos instrumentos internacionales que son: el Convenio No. 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT), específicamente en sus artículos 6, 24 y 25; donde se plantea la obligación del Estado para extender progresivamente la seguridad social a los pueblos indígenas, la responsabilidad de que los servicios de salud sean adecuados y tomen en cuenta las medicinas tradicionales, y a la Iniciativa de Salud de los Pueblos Indígenas (SAPIA) de la OPS, que establece como principios, el abordaje integral de la salud, la autodeterminación, la participación sistemática, el respeto y revitalización de las culturas indígenas y la reciprocidad en las relaciones (IIDH, 2006); d) la Organización Mundial de la Salud (OMS), la define como un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades, superando el paradigma biomédico occidental

tradicional, que trata el cuerpo, la mente y la sociedad como entidades distintas, y refleja un concepto holístico; e) desde la perspectiva indígena, cabe aclarar que la búsqueda de este concepto que estuviera documentada, se consiguió en documentos de organizaciones, que se habían trabajado con pueblos indígenas. Asimismo, para cada pueblo indígena existe una visión de mundo, por tanto no existe una única definición. Sin embargo, a manera de acercamiento se encontraron las siguientes definiciones:

> 1) "La salud se ve como un estado holístico de bienestar físico, mental, social, moral y espiritual y el equilibrio cósmico" (MS, OPS y Oficina Regional de la Salud OMS, 2003, p. 38).
>
> 2) La enfermedad para el mundo indígena es concebida como la interferencia con el comportamiento social normal y la habilidad del individuo para trabajar. Problemas o desequilibrios de la esfera sobrenatural, del cuerpo, de las emociones, y del medio ambiente, social o físico, son algunas de las causas que explican la presencia de la enfermedad. La cultura indígena entreteje la enfermedad con el mantenimiento del equilibrio físico, psíquico, espiritual, la religión y las relaciones sociales (OMS y OPS, 1997, p. 12).

Referentes teóricos y conceptuales

En términos generales, el abordaje teórico del objeto de estudio requirió una amplia revisión de conceptos y teorías sociales, que por asuntos de espacio no se podrán incorporar en el presente capítulo. Sin embargo, a fin de brindar algunas referencias utilizadas, se comparten las siguientes: se retomaron criterios de Thomas Marshall (1975), Óscar Fernández (1998), Bryan Roberts (1998) y Carlos Sojo (1998, 2002) para la comprensión del tema de la ciudadanía, Estado y políticas sociales; para el tema cultural y sociología cultural se consultó a Jeffrey C. Alexander (2000), Pierre Bourdieu (1991, 1988) y Néstor García (1989, 2007); para el abordaje del multiculturalismo e integración, a León Olivé (2009a, 2009b) y Josetxo Beriain (1996); para comprender la construcción de la ciudadanía indígena a Will Kymlicka (1995); en políticas públicas para pueblos indígenas a Ángela Meentzen (2007), Rodolfo Stavenhagen (1988), Juan F. Vásquez (1984) y Virgilio Reyes (2004); para el tema de Estado y políticas sociales a Manuel Garretón (2000), Álvaro Bello (2004), Álvaro Bello y Marta Rancel (2002), Álvaro Bello y Martín Hopenhayn (2001), Rolando Franco (1996, 2002) y Rolando Franco y Ernesto Cohen (2005); para el temática de salud se revisó lo realizado por la OMS (2008), OMS y OPS (1997), OPS y OMS (s.f) y la OIT (2009); para la sociología de la salud se revisaron los aportes de Nereida Rojo y Rosario García (2000) y Margarita de la Caridad (2002); finalmente, para el enfoque de salud intercultural se retomó a Ana Alarcón, Aldo Vidal y Jaime Neira (2003), Sergio Lerín (2004), Susana Ramírez (2009) y Carlos Giménez (2002). En términos específicos, y con el fin de guiar a la persona lectora, se hará el despilegue de dos elementos teóricos, en el siguiente orden: inicialmente se explicará cómo se ha abordado la salud de los pueblos indígenas desde la política social, y posteriormente, se estudiará el enfoque de salud intercultural.

La salud de los pueblos indígenas desde la política social

Entender cómo se ha abordado la salud de los pueblos indígenas desde la política social remite al tema de la focalización, la cual también se conoce como una forma de acción afirmativa o de discriminación positiva. Torres-Parodi (2003), se refiere a las acciones afirmativas como "una política pública que se expresa mediante una norma legal, una decisión judicial o una decisión oficial que procura mejorar las oportunidades para grupos segregados en la sociedad por su condición de desventaja frente a los grupos dominantes" (p. 2). Franco (2002), señala que la focalización se trata de "una forma de discriminación positiva de grupos especiales de la población que están demandando atenciones especiales para permitir su efectiva inclusión en el acceso a la riqueza y a los bienes y servicios socialmente producidos, capaces de situarlos en un estadio de dignidad" (p. 2). Ambas definiciones coinciden con Franco (1996), quien señala que para lograr la universalización de la satisfacción de las necesidades de las personas, debe sustentarse en el principio de la equidad, en el cual deben tratarse de forma desigual a aquellas personas de la sociedad que se encuentran en condiciones socio económicas desiguales para tratar de superar dichas diferencias (acción afirmativa o discriminación positiva). Desde la teoría de la gestión pública de la política social, la importancia de la focalización, se ha sustentado en los siguientes elementos: que la focalización no se contrapone a la universalización de los derechos sociales y no significa desmontar los derechos conquistados; son mecanismos transitorios para reducir las inequidades que afecta a las llamadas "minorías" y propician el acceso preferencial a la salud (así como en educación, vivienda, entre otros); su concepción está ligada a la eliminación de la discriminación y fomento de oportunidades para todos los grupos de una sociedad; el espíritu de la norma afirmativa es garantizar que las personas gocen de las mismas oportunidades sin discriminación alguna; que no significa la disminución de inversión en programas sociales; y que es un instrumento para que los servicios sociales tengan una cobertura universal y nunca como un sustituto de la universalidad; además, pretende asegurar la participación de todas las personas en la vida nacional mediante el respeto a las particularidades de los grupos sociales y sus formas de organización.

Barry (2001, citado en Franco 2002), plantea que la acción afirmativa funciona para ayudar a los grupos cuyos miembros sufren carencias sistemáticas, "siempre y cuando la 'carencia' se defina en términos universales – como la falta de cosas (recursos y oportunidades) cuya posesión sería considerada en general, como ventajosa" (p. 53). Y concluye en que esas acciones serían una manera de ayudar a satisfacer la demanda liberal igualitaria de que los individuos no deben tener menos recursos y oportunidades que otros cuando la desigualdad ha sido producto de circunstancias en cuya generación ellos no tuvieron responsabilidad. Las acciones afirmativas pueden solventar diferentes problemas, para lo cual según Torres-Parodi (2003), plantea se justifican en diferentes enfoques: el compensatorio, el correctivo y el redistributivo. El primero de estos, se orienta a remedir los daños ocasionados en el pasado, se aplica fundamentalmente cuando da lugar a una acción legal como demanda y es objeto de decisión de un tribunal civil. Ejemplifica la autora, que se ha utilizado en demanda por temas de titulación de tierra o por discriminaciones en el empleo y se salda a través de una compensación monetaria y/o restitución del bien o del derecho pérdido. El correctivo, se utiliza fundamentalmente para garantizar el cese de prácticas discriminatorias, tiene un efecto sobre el futuro, y se aplica en áreas de salud,

educación, vivienda y empleo. Finalmente, el redistributivo, tiene el objetivo de acabar con la mala distribución de los bienes de oportunidad.

Política social con enfoque intercultural en salud

A nivel teórico y práctico, ha sido la forma más determinante, y que ha tratado de operacionalizar la incorporación del elemento cultural dentro de la política social en salud. Tal y como señalan Alarcón, Vidal y Neira (2003):

> En las últimas décadas, interculturalidad en salud o la salud intercultural, han sido conceptos indistintamente utilizados para designar al conjunto de acciones y políticas que tienden a conocer e incorporar la cultura del usuario en el proceso de atención de salud. (p. 1061)

Puede ser interpretada de distintas maneras según la posición que se asuma. En algunos escenarios se le ha tomado como una "herramienta útil en los procesos de cambio; en otros, como un campo donde se dirimen los conflictos; y como un reconocimiento de dominio y sojuzgamiento de la cultura médica dominante ante los saberes populares subordinados" (Lerín, 2004, p. 116). Países como México, Chile, Bolivia y Ecuador, entre otros, han incorporado dentro de su quehacer este concepto para solventar las desiguales condiciones que tienen lo pueblos indígenas (Sáez, 2007). Si bien, en cada país la aplicación se ha dado en diferente momento y se ha ejecutado de distinta manera, tienen como elemento común, que ha sido el Estado, a través de las instituciones del sector salud, quien ha asumido esta tarea. También, se evidencia una similitud en el tipo de acciones aplicadas, por ejemplo: la capacitación de sus funcionarios/as, personas traductoras en los centros de salud, cambios a nivel normativo, una apropiación del concepto dentro del discurso político, entre otros. A su vez, se identifica la influencia que la OMS, a través de la OPS, ha tenido en estos países, a través del trabajo directo con las instituciones encargadas, brindando asesoría o apoyo técnico y financiamiento para la ejecución de acciones. Para la OPS-OMS, la interculturalidad "involucra las interacciones equitativas, respetuosas de las diferentes políticas sociales y culturales, etáreas, lingüísticas, de género y generacionales que se producen y reproducen en diferentes contextos y diferentes culturas, pueblos y etnias para construir una sociedad más justa" (s.f, p. 30). Desde la OPS, interculturalidad significa armonía y consenso, sin tomar en cuenta la heterogeneidad de los pueblos indígenas ni la confrontación y conflicto que estas políticas pueden generar. Este concepto fue asumido por varios autores y países sin mayor cuestionamiento (Beltrán, 1996, citado en Lerín, 2004 y Reyes, 2004). Este enfoque que inicialmente se planteaba subsanar las diferencias en las condiciones de salud entre los pueblos indígenas y la población no indígena, en su aplicación dio luces para comprender que, más allá del respeto y sensibilización de las condiciones de los pueblos indígenas, correlacionar ambos escenarios y características específicas, tendría como resultado un choque en la cosmovisión, en la forma de entender la salud y tratar la enfermedad.

A nivel teórico se empezó a reconocer la ambigüedad en la aplicación de este enfoque, y se empezó a visibilizar los choques culturales donde, además, unos grupos históricamente han sido discriminados y subordinados, y otros, han sido los que subordinan y discriminan. Alarcón,

Vidal y Neira (2003), plantean que este enfoque tienen al menos dos niveles de expresión, que son: a) que las estrategias de comunicación aparecen como factores que disminuyen las barreras sociales y culturales entre equipos de salud y usuarios. Implica trascender desde la acción médica concreta hacia la implementación de un modelo pluricultural de salud y sociedad. Requiere transformaciones estructurales de largo plazo, y las responsabilidades rebasan a los actores del sistema de salud, e involucra al Estado y a los pueblos indígenas, trabajando en conjunto para establecer las bases de un proyecto multicultural de sociedad. b) el desarrollo de procesos de validación y negociación cultural entre pacientes y profesionales. Por su parte Lerín (2004), define interculturalidad en salud como "las distintas percepciones y prácticas del proceso salud-enfermedad-atención que operan, se ponen en juego, se articulan, no sin contradicciones, en las estrategias de cuido, las acciones de prevención y solución a la enfermedad, al accidente y a la muerte en contextos pluriétnicos" (p. 6). No obstante, este reconocimiento de la confrontación y el conflicto, ha evolucionado y actualmente existen varios elementos que se clasifican como problemas y retos para lograr un modelo de salud intercultural real, donde ya no solo se involucra el aspecto cultural, sino además, donde interactúan elementos sociales, culturales y de salud tanto de los pueblos indígenas como de las instituciones que brindan los servicios de salud. Los principales problemas detectados son los siguientes:

- Barreras lingüísticas y en las formas de comunicación.
- Resistencia al uso de los servicios, para cierto tipo de padecimientos o síndromes de filiación cultural.
- Desconfianza hacia la medicina occidental, producto de las nociones distintas del proceso salud-enfermedad, que chocan y paradójicamente se complementan con los conceptos científicos que constituyen la alopatía moderna.
- Escasa información brindada a persona indígena sobre el propósito y la necesidad de algunas intervenciones, que terminan por distanciar en momentos cruciales al paciente del proceso terapéutico.
- Médico y paciente tienen visiones de mundo a menudo diferentes o contrapuestas, no encontrándose la mayoría de veces punto de contacto intercultural.
- Descalificación del personal de salud respecto a las prácticas tradicionales y populares de atención a la salud y a la enfermedad.
- Barreras específicas, como por ejemplo, la atención en gineco-obstétrica.

En este mismo orden de ideas, en el Encuentro Internacional de Salud y Pueblos Indígenas, realizado en Chile en el 2002, se identificaron barreras al acceso a los servicios de salud, que se pueden considerar como los retos sustantivos, pues su incorporación permitirían una integralidad del concepto de interculturalidad aplicado dentro de las políticas sociales, las cuales fueron: barrera de tipo geográfico, que incluye la necesidad de que los programas y servicios se ubiquen en las comunidades indígenas o en sus inmediaciones; de tipo cultural, que incluye las diferencias de idioma, el analfabetismo, la falta de comprensión sobre la cultura y los sistemas de salud tradicionales; de tipo económico, donde se tome en cuenta la carencia de un seguro de salud adecuado o falta de capacidad económica para pagar los servicios o costear el desplazamiento hasta los centros de salud; de marginación,

que contempla las dificultades para participar en otros procesos o sistemas no indígenas a escala comunitaria, municipal, estatal, provincial y nacional; finalmente, el de información que refiere a la falta de datos sobre la salud de los pueblos indígenas.

Este enfoque también ha sido punto de críticas que son importantes nombrar: primero, se señala que es un discurso básicamente político, donde "se comenzaba a revalorizar la medicina tradicional y a visualizar un gran cambio en la "supuesta aceptación" de otra medicina diferente a la científica dentro de los servicios de salud" (Ramírez, 2009, p. 2). Segundo, se hace una reducción de la interculturalidad casi de manera exclusiva, a aspectos culturales, lo cual expresa objetivos de asimilación e integración, así como, tiende a excluir u opacar los procesos sociales y económicos que reducen o, directamente, establecen relaciones interculturales respetuosas y simétricas. Su aplicación ha dejado de lado las construcciones y significados de los pueblos indígenas menos empoderados o que por razones geográficas, se encuentran más alejados, lo cual ha significado que se aplican acciones tomando en cuenta las condiciones de un solo pueblo indígena y se aplica por igual al resto, invisibilizando la heterogeneidad existente dentro de los pueblos indígenas. Tercero, se da por entendido que en la relación funcionario/a-paciente ambos son de cultura diferente, al tiempo que no se toma en cuenta si son de diferente o igual clase social y económica, lo cual hace que en los casos donde ambos son de igual clase social y económica, en la relación funcionario/a-paciente se den relaciones de poder. Cuarto, a la persona usuaria se le ve como una población homogénea que únicamente utiliza una medicina diferente a la biomédica, invisibilizando que subsisten diferentes tipos de medicina y sistemas médicos, tales como: "el biomédico, el tradicional, el religioso (representado por la Iglesia Evangélica) y el sistema de autoatención" (Ramírez, 2009, p. 8). Quinto, se entiende como choque de dos culturas, ocultando la existencia de la pluralidad y diversidad étnica de grupos que pertenecen y conviven en un mismo país. Se toma como que son "aislados exteriormente y homogéneos interiormente", y no considera los cambios sociales y culturales que se generan a partir de los procesos de aculturación y de los modelos de desarrollo que adopta cada país, así como de la incidencia de las relaciones económicas y políticas (Ramírez, 2009).

Referentes metodológicos

El enfoque metodológico fue mixto, es decir, cualitativo y cuantitativo, y el estudio fue de carácter descriptivo y explicativo. Se seleccionaron cuatro dimensiones de análisis, a saber: la cultural, la social, de salud y la de políticas sociales. Para cada una se definieron variables, que fueron: la organización social y política de la comunidad y las costumbres y creencias, para la dimensión cultural; roles de género y uso de idiomas, para la dimensión social; características epidemiológicas, acceso a los servicios de salud, prácticas de salud e indicadores de salud del pueblo indígena maleku, dentro de la dimensión de salud; la política nacional en salud, la política en salud para pueblos indígenas, programas y proyectos formulados, y la relación entre estas tres, para la dimensión de políticas sociales. Las técnicas de recolección de información fueron: análisis de información secundaria, observación en terreno, entrevistas a profundidad con informantes clave y entrevistas semiestructuradas. La delimitación temporal e institucional refiere a la Administración Pacheco de la Espriella, periodo 2002-2006, y lo formulado en materia de salud de la administración Arias Sánchez,

contemplando el periodo 2006-2008. La selección se realizó debido a que, a partir del 2002, según la indagación bibliográfica que se realizó previamente, se representa el periodo donde inician las actividades, en términos de políticas y programas sociales, que trabajan con el tema de salud de los pueblos indígenas, y se extiende hasta el 2008 con el fin de indagar la continuidad y seguimiento de esta temática en la administración siguiente, representada por Arias Sánchez. Dado que el análisis es sobre la formulación de la política nacional, y esta fase, históricamente, se formula a inicios de cada gobierno, es suficiente para los términos y alcances de la investigación realizada. A su vez, se trabajó con una de las instituciones clave que conforman al sector salud de ambas administraciones, la cual refiere al Ministerio de Salud, pues fue la entidad rectora del sector salud, además como complemento se indagó sobre el quehacer de la Caja Costarricense del Seguro Social a nivel regional, pues es la institución que brinda la atención directa a la salud. La delimitación espacial corresponde al territorio indígena Guatuso, perteneciente a la cultura indígena maleku, que es uno de los ocho grupos indígenas del país, localizado en el cantón de Guatuso de la provincia de Alajuela, establecida por Decreto Ejecutivo 5904-0 del 4 de octubre de 1976, con una extensión de 2994 hectáreas, equivalente al 0.9% del total del territorio indígena. Es el pueblo indígena más pequeño, con apenas 498 personas indígenas, representando un 1.4% de la población indígena de Costa Rica, valor que porcentualmente bajó con respecto al censo del 2000 donde representaban un 1.7% (Instituto Nacional de Estadística y Censos, 2002 y 2013), a la vez que corresponde al grupo que menos se ha abordado e investigado en el país. El desconocimiento de la realidad y características de las comunidades indígenas se traducen en la formulación de políticas y programas que pocas veces son efectivos, dado que no responden a sus necesidades, por tanto, esta investigación se constituye en un aporte a la comprensión de la realidad, en términos de salud, del pueblo indígena maleku.

Resultados, análisis y discusión

Acciones ejecutadas en el periodo 2002-2008

Con la entrada de la administración de Pacheco de la Espriella (2002), inicia una serie de procesos significativos en términos de formulación de una política en salud para los pueblos indígenas. En el Plan Nacional de Desarrollo 2002-2006, se insertaron políticas específicas en dos áreas: el desarrollo integral de los pueblos indígenas, respetando su forma de organización e identidad cultural y la promoción de la participación activa de los grupos indígenas del país en la formulación y ejecución de programas de desarrollo de acuerdo con su realidad étnico-cultural. En este marco, nació la política nacional de salud que desarrolló los principios y las acciones estratégicas principales para ser implementadas. Integró políticas y estrategias divididas en cuatro ámbitos: 1) fortalecimiento y consolidación del sistema de salud; 2) equidad, universalidad, acceso y calidad de las acciones en salud; 3) recreación y promoción de la salud; 4) salud ambiental y desastres (Ministerio de Salud, 2003). Tuvo seis principios orientadores, a saber: equidad, universalidad, solidaridad, ética, calidad e inclusión social.

Dentro de la Política Nacional en Salud, el ámbito denominado equidad, universalidad, acceso y calidad de las acciones en salud, consideró las áreas de intervención relacionadas con la atención de salud, con énfasis en los grupos vulnerables y excluidos, con el fin de reducir inequidades, principalmente por lejanía geográfica y menor condición socioeconómica. Lo cual se puede apreciar en la siguiente cita:

> Las desigualdades en salud están condicionadas por las características socioeconómicas, ello se evidencia cuando se realiza la comparación de los cantones estratificados según el Índice de Desarrollo Social y algunos indicadores... Estos cantones también tienen acceso inequitativo a los servicios de salud, tienen bajas coberturas de la seguridad social, relacionada a la alta concentración de la pobreza y a población extranjera, se muestran cifras bajas de aseguramiento en la población indígena. (Ministerio de Salud, 2003, p. 37)

Se definieron estrategias relacionadas a la atención integral en salud y al cumplimiento de normas de atención, dando relevancia a los principios y ejes trasversales definidos, dirigida a varios grupos, donde se especificó el trabajo con población indígena e indígena migrante, y se estableció una política específica que buscaba brindar: "Garantía de acceso a la población indígena e indígena migrante a una atención en salud con criterios de calidad que responda a las particularidades económicas, geográficas, sociales y culturales" (Ministerio de Salud, 2003, p. 43). Se desagregó en cuatro grandes estrategias, que fueron: a) desarrollo de mecanismos de adaptación de los servicios de salud del primer nivel de atención a las particularidades culturales y geográficas; b) fortalecimiento y mejoramiento de los programas y coberturas de salud, con énfasis en los de mayor aislamiento geográfico; c) desarrollo de una estrategia de educación en salud; d) fortalecimiento de coordinación entre países vecinos para mejorar la calidad de vida de la población indígena e indígena migrante. Se formularon lineamientos de política en salud, incluyendo un nuevo eje transversal denominado interculturalidad, con el siguiente objetivo:

> Contribuir al mejoramiento de las condiciones de salud y la calidad de vida de los pueblos indígenas a partir del desarrollo de políticas y acciones efectivas que garanticen el respeto a su identidad como pueblo y cultura diferenciada y a sus formas particulares de organización y participación. (Ministerio de Salud, s.f. p. 1)

Según un informe del Ministerio de Salud (s.f.) este proceso se construyó de forma participativa, multidisciplinaria e intersectorial, dando como resultado la definición de seis asuntos denominados como "críticos", y para cada uno de ellos, se estableció un lineamiento de política, y posteriormente se desagregaron una serie de estrategias. Los lineamientos establecidos, fueron los siguientes: a) garantía de acceso de la población indígena e indígena migrante a una atención en salud efectiva, funcional, oportuna y de calidad; b) sujeción de los planes y las intervenciones en salud a la legislación vigente en materia de asuntos indígenas; c) contextualización de las estrategias de atención en salud para que respondan a sus particularidades económicas; d) garantía de la participación efectiva y permanente de las poblaciones indígenas en el análisis de situación de salud y en el proceso de toma de decisiones; e) propiciar condiciones de vida que contribuyan a prevenir enfermedades infectocontagiosas y la desnutrición; f) mejoramiento del sistema de información en salud (Ministerio de Salud, s.f. p. 1-5).

Los proyectos y actividades que se concretaron en el marco de esta política nacional en salud indígena, se detallan a continuación:

Creación del Equipo Técnico Asesor de Salud de los Pueblos Indígenas (ETASPI): grupo de trabajo interinstitucional integrado por representantes del sector salud[1], con la función de promover, asesorar y apoyar la organización y gestión de planes, programas y proyectos, dirigidos a mejorar la calidad de vida de los pueblos indígenas, en apoyo a las estrategias formuladas en la Política Nacional de Salud para el periodo 2002-2006 (Ministerio de Salud, abril de 2005, p. 1).

Proceso de consulta de la política nacional en salud a las Asociaciones de Desarrollo Integral como representantes legales de los pueblos indígenas: el ETASPI presentó los lineamentos con la finalidad de que "siendo presentados, leídos, aclarados, analizados y criticados a la luz de la realidad de cada una de las comunidades, con el fin de procurar un buen dominio de ellos..." (Ministerio de Salud, abril de 2005).

Realización del curso de sensibilización denominado "Taller de interculturalidad y salud": en 2004, dirigido al personal que trabajan en regiones, áreas rectoras y prestadoras de salud pública, en zonas cercanas a comunidades indígenas, con el objetivo de sensibilizar sobre las diferencias culturales y su influencia en las relaciones cotidianas.

Procesos MS- Caja Costarricense de Seguro Social (CCSS): desarrollo de un proceso coordinado de planificación de acciones dirigidas a mejorar la situación de salud de los pueblos indígenas.

Implementación del proyecto "fortalecimiento de los modelos nacionales de promoción y protección de la salud de los pueblos indígenas de Brasil y Costa Rica": con el fin de promover y fortalecer el intercambio y desarrollo del conocimiento técnico, la identificación y operacionalización de mecanismos oportunos y adecuados a cada realidad.

Formulación de la primera agenda nacional de investigación en salud y desarrollo tecnológico en salud 2005-2010: mediante el trabajo conjunto del Ministerio de Salud, Ministerio de Ciencia y Tecnología, Universidad de Costa Rica y OPS.

Investigación sobre realidad de los pueblos indígenas: se publicó el documento "Desarrollo y salud de los pueblos indígenas en Costa Rica" (MS, OPS y Oficina Regional de la OMS, 2003).

Primer foro nacional de salud de los pueblos indígenas (2005): con el objetivo de "propiciar un espacio amplio e interdisciplinario de intercambio, reflexión y proposición sobre los diversos aspectos que inciden en la situación de la salud de los pueblos indígenas" (MS, CCSS, Ministerio de Planificación y Política, Económica, Instituto Costarricense de Acueductos y Alcantarillados, 2006).

Posteriormente en el 2006, donde inicia la administración de Arias Sánchez, se consultó el Plan Nacional de Desarrollo 2006-2010 (Ministerio de Planificación Nacional y Política Económica, 2007). Se estructuró en ejes, el primero de ellos denominado política

1 Ministerio de Salud, Caja Costarricense del Seguro Social y el Instituto Costarricense de Acueductos y Alcantarillados, además del Ministerio de Planificación y Política Económica con la fiscalización de la Defensoría de los Habitantes y el apoyo técnico y financiero de la Organización Panamericana de la Salud.

social, dividido en los siguientes sectores: social y lucha contra la pobreza, educación, salud, seguridad ciudadana y prevención de la violencia y cultura. Sin embargo, dentro de las estrategias denominadas "Contratos con la ciudadanía" del sector salud, no se aludió en ninguno de ellos a la salud de los pueblos indígenas. A lo interno del Ministerio de Salud, se identificó la continuidad de varias acciones, que emergieron en el periodo 2002- 2006, las cuales fueron:

Creación del Consejo Nacional de Salud de los Pueblos Indígenas (CONASPI) en 2006: mediante el Decreto Ejecutivo N° 33121-S, como órgano asesor y de consulta del MS en materia de salud indígena. Dentro de sus funciones, se pueden resaltar las siguientes: promover el desarrollo de un modelo de atención específico, con criterios de calidad e interculturalidad; promover la aplicación del Convenio No. 169 de la OIT en las instituciones involucradas con la salud, velar por la inclusión del tema de salud de los pueblos indígenas dentro de los planes operativos anuales de las instituciones del sector salud. Sin embargo, hasta el 2007 que se realizó la juramentación de sus miembros (Ministerio de Salud, 2007).

Compromisos institucionales: se establece el seguimiento a los siguientes compromisos adquiridos con respecto al tema denominado "indígenas e indígenas migrantes", a saber: a) políticas nacionales del Plan Nacional de Desarrollo 2002-2006 y en acatamiento al Convenio No. 169 de la OIT; b) primer foro nacional de salud de los pueblos indígenas; c) creación del CONASPI vía Decreto (Dirección Vigilancia de la Salud, Unidad de Análisis de Situación de Salud, Ministerio de Salud, junio de 2006).

Proyecto de Ley para el Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas: se realizaron observaciones al capítulo de salud por parte de las y los integrantes del ETASPI, coordinado por el Ministerio de Salud (Dirección Vigilancia de la Salud, Unidad de Análisis de Situación de Salud, Ministerio de Salud, octubre de 2006).

Participación en taller: sobre la situación de los derechos a la salud y a la educación de la niñez y adolescencia indígena en Costa Rica (Dirección Vigilancia de la Salud, Unidad de Análisis de Situación de Salud, Ministerio de Salud, octubre de 2006).

Implementación y seguimiento de planes locales bajo un modelo de salud específico para los pueblos indígenas: sin embargo, no se aplicó en el caso del pueblo indígena maleku.

Política nacional en salud indígena a nivel regional en Guatuso

El principal insumo de política formulado fue el "Plan Acción para la Mejora de la Salud de la Población Indígena Maleku, Guatuso" elaborado en el 2015, entre el MS y CCSS, con cinco objetivos: a) mejorar las condiciones ambientales y sanitarias; b) mejorar las condiciones de higiene familiar e individual; c) prevenir y disminuir la incidencia de casos de abuso infantil; d) mejorar la percepción del usuario indígena respecto a los servicios de salud brindados; e) proveer a la población indígena y las comunidades aledañas una adecuada infraestructura para la atención de la salud (Ministerio de Salud y CCSS, s.f.). Durante este periodo, se realizaron, desde el nivel central, convocatorias dirigidas a la Dirección de la Región Huetar Norte (DRHN), con el objetivo de recordarles el compromiso asumido de consolidar equipos de trabajo conjunto entre MS y CCSS regional y local. Un problema detectado, fue el cambio de personas

funcionarias que participaban en estas actividades, de manera que se perdía el posible efecto positivo de las capacitaciones que habían recibido, para trabajar con pueblos indígenas.

La DRHN presentó que, en el 2006, se habían realizado dos[2] proyectos en el territorio indígena Maleku durante el periodo 2002-2006, los cuales fueron: 1) proyecto 'familias saludables', que consistió en facilitar un espacio para que madres y padres de familia pudieran adquirir habilidades y destrezas para el logro de una adecuada convivencia familiar; 2) proyecto 'elaboración de panes', que consistió en brindar un proceso de capacitación para el fortalecimiento de la economía del hogar y la alimentación de sus miembros. En el 2008 el Área Rectora de Guatuso del MS, hizo un plan para trabajar con la población Maleku; para esto, se identificaron junto a la comunidad las principales problemáticas, y se definieron acciones y tareas como respuesta. Sin embargo, no se le dio continuidad. A finales de 2009 se realizaron visitas al territorio maleku, con el fin de hacer un nuevo diagnóstico, donde se consultaron diez casas de habitación, sin embargo no se tuvo acceso a los datos. Se estuvo trabajando en el desarrollo de un plan de salud indígena, de carácter interinstitucional, pero al momento del cierre de la investigación, aún estaba en proceso de formulación. Desde la CCSS en Guatuso, no se identificaron acciones específicas para la atención del pueblo indígena Maleku. El personal que atendía el puesto de salud ubicado en Palenque Margarita, no había recibido capacitación o algún proceso de sensibilización, y se atendía bajo el mismo enfoque o modelo de atención que se usa a nivel nacional. Y en términos generales, había poco conocimiento por parte de las y los funcionarios entrevistados sobre política nacional en salud para pueblos indígenas.

Supuestos y perspectiva cultural de la política social en salud para pueblos indígenas formulada en el periodo 2002-2008

En el 2002 hubo una dirección en la gestión social, que se reflejó en la formulación de la política nacional en salud, publicada oficialmente en el 2003, a partir de la cual se marca la pauta para el resto del periodo de la administración Pacheco. La voluntad política para incluir una política nacional en salud para los pueblos indígenas, reflejó la importancia y rol que puede jugar el Estado en la construcción de la ciudadanía social e indígena a través de las políticas sociales. Además, contó con principios orientadores y ejes trasversales novedosos, que apuntaron a una mayor igualdad y equidad en el acceso a los servicios de salud. También, se formuló una política que atendió a la población indígena e indígena migrante, en respuesta a la deuda histórica del país con la población indígena, y donde se reconocieron las desigualdades sociales, económicas, políticas y culturales de estos pueblos respecto al resto de población nacional, lo cual representa por sí sola el inicio de una posible acción afirmativa. La publicación y documentación que se realizó en este periodo, sobre la realidad de los pueblos indígenas y de las acciones formuladas, permitió la visibilización de su situación, significando un avance en el reconocimiento de sus derechos.

2 El oficio especifica que no se incluyen las actividades propias del quehacer cotidiano correspondientes al Programa de Nutrición, Protección al Ambiente Humano y Desarrollo Regulación de los Servicios de Salud.

Esta política constituyó un antecedente de la nueva intervención del Estado mediante las políticas en salud con un eje trasversal denominado interculturalidad, que según la teoría, concuerda con lo acontecido a nivel latinoamericano, de incluir este enfoque como una manera de incorporar el elemento cultural dentro de la política social en salud, y además, concuerda con lo acontecido en países como México, Bolivia y Chile. La OPS jugó un papel fundamental en la apropiación de este concepto tanto en el MS como en la CCSS, principalmente por el aporte técnico y económico brindado. Este eje se incorporó en diversas actividades ejecutadas desde estas instancias y fue llevado hasta los pueblos indígenas, es decir, la difusión se hizo desde los organismos internacionales y el Estado y no surgió desde los pueblos indígenas. Lo cual coincide con lo expuesto por Ramírez (2009), que explica que en ocasiones se adoptan estos conceptos con el fin de obtener recursos y financiamiento de los organismos internacionales. La forma en que se aplicó no permitió mayor profundidad, dado que no se tomó en cuenta la experiencia que este ha dejado en otros países ni el debate teórico existente. Costa Rica, pese al avance teórico y académico por tratar de abordar la realidad social, no se ha desarrollado un modelo que apueste a la inclusión real, como es el caso del modelo de integración social diferenciada ni se habla tampoco de un multiculturalismo, como vertiente del pluralismo cultural. Dos avances en esa línea fueron el reconocimiento de que Costa Rica es un país pluricultural y multiétnico (Ley 7426) y de las ocho etnias existentes. Aunque ha quedado más en el plano simbólico, dado que, en la práctica, dentro del ideario costarricense, todavía parece existir el mito de la homogeneidad cultural que explicaba Beriain (1996), la cual es excluyente, pues además, se basa en la cultura del área central urbana del país.

Además, dentro del periodo de estudio, en el país se hablaba de interculturalidad y no de interculturalismo, que refiere a un proceso de construcción, con una posibilidad de cambio en un contexto de desigualdad social; es un modo de abordaje o de perspectiva, donde se puede hablar más de un proyecto político. Dentro de las estrategias planteadas se pueden identificar similitudes con las acciones que se han desarrollado en otros países que han adoptado el enfoque de interculturalidad y que han trabajado con la OPS, como fueron: a) el desarrollo de un proceso de sensibilización del personal en salud que atienden a pueblos indígenas, que en el periodo en estudio sí se hicieron acciones específicas pero no de impacto nacional; b) garantía de la presencia de traductores en los servicios de salud, que no tuvo aplicación real en el país; c) promoción de prácticas tradiciones saludables de la alimentación y medicina agrícola, que se realizó de manera simbólica. También se formularon estrategias distintas, como fueron: el desarrollo de una estrategia de comunicación social dirigida a los pueblos indígenas sobre sus derechos en salud; fortalecimiento de la capacidad resolutiva local en la atención y promoción de la salud de las comunidades indígenas, mediante la capacitación de personal local, la formulación de protocolos de atención primaria y urgencias y la planificación de visitas de atención y promoción; desarrollo de capacidades en las comunidades indígenas para que ejerciten su derecho a exigir informes, entre otros.

Un cambio simbólico que se gesta en este periodo fue que, inicialmente en los documentos oficiales de política se hacía referencia a población indígena, pero posteriormente se empieza a hablar de los pueblos indígenas. Este cambio conceptual está acorde con el debate internacional, dado que brinda un reconocimiento a los indígenas como pueblos y no como agrupaciones o poblaciones. Y, además, coincide con lo establecido y firmado en

el Convenio No. 169 de la OIT. Si bien, en ningún documento consultado se hace mención a las razones de este cambio, se podría considerar como avance en la visibilización de los derechos que estos pueblos poseen.

La conformación del ETASPI resultó fundamental por su carácter institucional y por la diversidad de proyectos y actividades realizadas, que trataron de ajustarse a lo establecido en la normativa nacional e internacional. La realización del primer foro nacional reflejó un avance importante, debido a la cantidad de compromisos que se establecieron. Los resultados y la sistematización del mismo, representó el esfuerzo más sobresaliente en concertar una agenda de trabajo que comprende y contextualiza la realidad de los pueblos indígenas y sus necesidades en salud, así como, las posibles respuestas de las instituciones. Uno de los resultados más importantes fue el acuerdo de crear un órgano asesor, el cual se concreta con la creación del CONASPI. No obstante, el hecho que la juramentación del mismo se realizara hasta el 2007, empezó a reflejar que la salud de los pueblos indígenas, no representaba una prioridad en la administración de Arias Sánchez. Retomando a Torres-Parodi (2003), La conformación del ETASPI, del CONASPI, así como la política nacional en salud, se pueden clasificar como acciones afirmativas. No obstante, ambos equipos contaron con poco recurso humano, y tuvieron como desventaja la lentitud de los procesos burocráticos. Respecto a los tipología de acciones afirmativas, estas acciones emprendidas fueron de tipo correctivo, que como explica Torres-Parodi (2003) se utilizan para garantizar el cese de prácticas discriminatorias, no obstante, esto no se logró consolidar. Sin embargo, la administración Pacheco tuvo dificultades en la ejecución de sus propuestas, lo cual se reflejó en la lenta realización de las metas trazadas. La divulgación tanto de lo formulado como de lo ejecutado, desde diferentes niveles jerárquicos, mostró una transparencia en el proceso y un compromiso por dar a conocer las acciones emprendidas, no obstante, esta comunicación se realizó desde la parte institucional.

El gobierno que entra en mayo del 2006, correspondiente a la administración de Arias Sánchez, significó en términos de formulación de política para pueblos indígenas, un retroceso. Si bien, el Ministerio de Salud dio continuidad a algunos compromisos asumidos en el gobierno anterior, probablemente esto se explique más por la continuidad del personal que venía trabajando desde el periodo pasado y a los planes operativos institucionales, que por una política nacional. Del 2007 al 2008 la importancia de la política social en salud dirigida a los pueblos indígenas, o del enfoque intercultural, desaparece del ámbito político. La poca referencia de documentos, libros, artículos u oficios que tratan el tema es el reflejo de este cambio, mostrando que las políticas y programas corren el riesgo de convertirse en una política del gobierno y no una política del Estado, colocando dichas acciones en vulnerabilidad, pues lo que se formula en cada administración se hace partiendo de cero, olvidando o sin tomar en cuenta las acciones ejecutadas anteriormente. Además, en este periodo, hubo reestructuraciones a lo interno del Ministerio de Salud (Rodríguez, 2005), que afectaron la priorización que este sector tuvo anteriormente, la más transcendental fue la ocurrida a finales del 2008, cuando él asumió además de la rectoría en salud, la rectoría social del país, contrayendo mayores compromisos con apenas un ligero incremento de personal.

En el contexto actual, donde el Estado se ve forzado a renunciar a una buena parte de sus ingresos para entrar a jugar en la dinámica de la globalización, hace que se introduzca

dentro de la política social nuevos indicadores, como el de eficiencia, debido a la necesidad de focalizar la política, dado que la población pobre del país aumenta, en cantidad y profundidad y, por el contrario, los recursos para la inversión social son cada vez menores. Si se retoma a Meentzen (2007) que explica que las políticas sociales contemporáneas tienden a orientarse hacia la lucha contra la pobreza con medidas y recetas generales, se observa que en la administración de Arias Sánchez los pueblos indígenas del país ni siquiera fueron contemplados, y en este sentido, las acciones implementadas se hacían a la población total, reproduciendo el universalismo como la universalización de la oferta y no como la universalización de la satisfacción de las necesidad básicas de todas las personas. La salud en Costa Rica se ha tratado más bien como un política universal y no una focalizada, un ejemplo de esto es la naturalización de los servicios de salud que brinda la CCSS mediante los EBAIS, que tiene la virtud de no ser cortados en cada cambio de gobierno, no obstante, en el periodo en estudio, principalmente después del 2006, no se hacen esfuerzos de complementar con una política focalizada, que sea vista como una acción afirmativa. Sin embargo, esto también muestra una desventaja, en el sentido que los gobiernos, históricamente, han preferido los programas asistencialistas (no focalizados) dado que permiten dar cuentas en el corto plazo, lo cual se vuelve un incentivo para las administraciones que, en nuestro país, duran cuatro años, y que reducen sus acciones a transferencias monetarias, entrega de activos, becas, bonos, etc.

Otro elemento clave en la formulación de una política, refiere a la participación de los agentes o actores, al respecto, la política nacional en salud indígena, desarrollada durante el periodo 2002-2006, realizó esfuerzos para involucrar a varios sectores de la comunidad nacional en la definición de acciones y para consultar a los pueblos indígenas, apegándose a lo establecido en el Convenio No. 169 de la OIT. Mientras que, a partir del 2006, se realizan principalmente desde el Estado.

Si se trata de abarcar o caracterizar la política desde la propuesta de De Zubiría et al. (1988) donde plantea que hay cuatro escenarios: la ausencia, la descontextualización, la existencia de vacío y su inaplicabilidad práctica, podríamos decir que durante el 2002 y 2006 se puede hablar de la existencia de vacíos y la inaplicabilidad práctica, pues si bien, en términos de formulación hubo un avance importante, en términos de aplicación, esta administración tuvo grandes problemas, por la misma complejidad de lo formulado, por cuestiones de recursos financieros y humanos. En el periodo 2006-2008, hubo una ausencia de política social dirigida a los pueblos indígenas del país, y las pocas acciones que se ejecutaron, fueron el seguimiento a lo emprendido en el periodo pasado, sin embargo, tuvo poco apoyo político y financiero, quedando muchas de ellas sin mayor desarrollo.

Retomando a Fernández (1998), respecto a que la política puede reforzar situaciones previamente constituidas o también tiene la posibilidad de transformar o modificar aquello que aparece como dado, vemos cómo las iniciativas que se desarrollaron en el periodo 2002 a inicios del 2006, representaron una posibilidad importante de que la política generara cambios, es decir, que transformara y modificara la realidad de los pueblos indígenas del país en sus condiciones de salud, por el contrario en el periodo del 2006 en adelante, más bien, se ve cómo se refuerzan las acciones que excluyen y discriminan a los pueblos indígenas del país. Respecto a los fines individuales o grupales, se observa que el sector salud responde más, a

fines individuales, es decir mediante la atención médica individualizada, pero no responde a un fin social, es decir, abordar la salud de los pueblos indígenas como un tema social, que de manera integral podría beneficiar el desarrollo del país, o como diría Olivé (2009a, 2009b), un país que reconoce las pluralidades culturales, pero que esto no impide que se tenga un proyecto nacional.

Retomando la teoría donde se plantean los principios de la política social (Franco y Cohen, 2005) el principio de consecución del objetivo buscado (impacto), que se basa en que, si una política busca crear un cambio sobre cierta población, en la política, programas y proyectos formulados, el impacto es la realización de ese cambio producido a partir de esa política. En el caso de la política social en salud, no se puede hablar de que exista la aplicación de este principio, dado que si no se tiene una línea base, el grado de avance es poco representativo y difícil de medir. Por otro lado, la falta de un perfil epidemiológico hace que las acciones que se formulen no corresponden con las necesidades de este pueblo, creando a su vez poco impacto, como son los dos proyectos realizados por la DRH.

Respecto los paradigmas de la política social (Franco, 1996), se puede ver que en el caso de la política social en salud, se dan características combinadas de ambos paradigmas, es decir el dominante y el emergente. Veamos a continuación: en el caso de la institucionalidad el Estado ejerce el rol principal, sin embargo, se empieza a ver con mayor presencia otros sectores como los organismos internacionales y el privado. No obstante, la política sigue siendo de corte central. La lógica de las decisiones es más de tipo burocrática donde se caracterizan las estrategias macro, la asignación de recursos vía administrativa y un usuario sin elección. Respecto a la financiación, predomina el Estado como principal fuente de los recursos, aunque se puede apreciar una participación importante de la OMS y OPS, y una asignación de recursos definido por la oferta. El objetivo que se busca refiere al universalismo de la oferta, que significa un alto costo, un bajo impacto y una oferta homogénea, que favorece a las personas que están mejor informadas y organizadas; ofrecer igual servicios a ciudadanos y ciudadanas diferentes significa una agudización de las desigualdades existentes. Respecto a los criterios de prioridad y expansión del sistema, se puede observar que ha predominado la ampliación progresiva de arriba hacia abajo y más recientemente, se ha dado prioridad a grupos denominados como pobres, vulnerables y excluidos, donde han sido encasillados los pueblos indígenas.

En cuanto a la correspondencia, es importante vincular la política social en salud de los indígenas con la normativa internacional referida a los derechos humanos de los pueblos indígenas, al respecto las acciones ejecutadas tienen como marco general el Convenio No. 169 de la OIT (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2003), no obstante, pese a que las acciones iniciaron en el 2002, fue hasta finales del 2003 que se observó un cambio incluso a nivel de discurso desde la parte institucional, donde se empieza a referir a pueblos indígenas. Sin embargo, los artículos 24 y 25 de dicho convenio no se cumplen, el artículo 6 se cumplió durante el periodo 2002 y 2006, y el artículo 30 tampoco fue llevado a cabo.

Franco (1996) se refiere a la importancia de tratar de forma desigual a aquellas personas de la sociedad que se encuentran en condiciones socioeconómicas desiguales, para tratar de superar dichas diferencias es esencial, en el caso del pueblo Maleku, podemos observar

como las acciones que se ejecutan nivel central desconocen las condiciones de dicho pueblo, por lo cual se hace una homologación de todos los pueblos indígenas, sin tomar en cuenta la diversidad y pluralidad cultural del país, por otro lado, a nivel regional si bien el Ministerio de Salud sí cuenta con datos del pueblo Maleku, esto no se logra concretar la ejecución de una política, y en el caso de la CCSS esto tampoco es tomado en cuenta, lo cual, todo unido significa que no se cumple con este principio básico para lograr la igualdad y equidad.

Respecto a la articulación a nivel central y regional para el desarrollo de las políticas, el Ministerio de Salud, pese a las diversas actividades que realizó principalmente entre 2002-2006, a nivel central, el impacto de estas actividades a nivel regional fue poco o nulo, esta afirmación se hace por varios elementos: primero, los dos proyectos presentados por la Regional no corresponden con lo que a nivel nacional se venía discutiendo y avanzando en cuanto a política nacional en salud para pueblos indígenas; segundo, el poco seguimiento a las actividades, lo cual se refleja en la misma problemática planteada a nivel institucional donde el personal que eran capacitado para trabajar en este tema, luego era cambiado de sus puesto. Las acciones desarrolladas muestran una desarticulación con lo realizado a nivel central, evidenciando problemas en la comunicación a lo interno de ambas instituciones. Por otro lado, el Ministerio de Salud, detecta características más específicas del pueblo indígena Maleku y sobre esto se formula un plan de acción para la mejora de la salud, que define objetivos y acciones para solventar los cinco problemas detectados en la comunidad. En este sentido, se puede decir que, dentro de este periodo, esta es la acción que más se asemeja a una acción de política social en salud dirigida al pueblo indígena Maleku, más cabe recalcar que en su formulación no hace referencia al enfoque de interculturalidad que se daba a nivel central, aunado, su puesta en práctica no se concretó.

Finalmente, respecto a la institucionalización de la temática a nivel social y político y la existencia de un debate permanente entre los diferentes actores sociales, se puede destacar que, en el MS, hubo una institucionalización de la temática, no obstante, no se podría afirmar que fuera una temática que estuviera en el debate nacional. El primer foro constituyó la principal actividad que buscaba involucrar diversos actores de la sociedad en la discusión general de la salud de los pueblos indígenas. Sin embargo, no se puede sostener que existiera un debate permanente entre los diferentes actores.

Dimensión de salud o sanitaria en el pueblo indígena maleku[3]

La salud se asocia a la oportunidad de una calidad de vida; la salud y enfermedad se vinculan con la posibilidad real de poder trabajar, del cuidado de los demás (especialmente a los menores de edad), y como algo más holístico e integral, diferente a la concepción de estar mal físicamente. A continuación en el **Cuadro 1** se presentan los principales significados que se recolectaron:

3 Por razones de espacio no se incluirán los resultados obtenidos en la dimensión cultural y social.

Cuadro 1. Significados de salud-enfermedad, pueblo indígena Maleku, Territorio Indígena Guatuso

Salud	Enfermedad
- Significa que el médico visite y tenga control. - Higiene. -Tener buena vida y tener cuidados. - Actualmente hay una buena salud. Cuesta ver a un niño morirse de gripe o tuberculosis - Salud para mi es bienestar de una persona física, moral y socialmente. - Físicamente uno se ve bien, porque está bien de salud, no hay enfermedades, no hay necesidad, no hay cosas que a una le preocupen.	- Se siente maneado. No puede hacer sus labores. Si no hay quien lo ayude, es difícil. - Se nota de larga distancia. En aquellos tiempos los niños, eran niños con pancitas y flacos, llenos de lombrices y amebas. Se veía debilidad en ellos. - Mala alimentación. - En adultos mayores se nota, pero no solo en malekus sino en blancos. Es normal que vayan decayendo. - Con dolor físico, de cabeza o así. -Es cuando una persona presenta síntomas que se ven, dependiendo de los síntomas ya uno ve de que está enfermo, sus ánimos recaen completamente, esta persona ya no está bien, es una persona enferma. - Es cuando uno no puede hacer nada, cuando se siente débil, me dan dolores, es cuando uno está en cama, cuando uno no se puede levantar, no puede valerse por si mismo.

Nota: Salazar con datos recolectados en 2008 y 2010.

Se señalaron siete elementos externos que afectan la salud, los cuales fueron:

Aguas negras o residuales: los tanques sépticos y drenajes existentes están mal hechos y se encuentran a poca profundidad, provocando una contaminación en agua y suelos.

Acceso al agua/sequías: en época de sequía, hay poco abastecimiento de agua, viéndose en la obligación de utilizar el agua directamente de los ríos, para las actividades diarias e incluso para el consumo.

Manejo de desechos sólidos: la Municipalidad de Guatuso no brindaba el servicio de recolección de basura a lo interno del territorio. Las opciones para desecharla consistían en quemarla, enterrarla cerca de las casa o tirarla a los ríos, pese a que la población está consciente que esto contamina el agua.

Contaminación en los ríos: producida por la ganadería y las lecherías sobre los ríos.

Serpientes: dentro de la comunidad, pero especialmente en la parte alta de Palenque Tongibe, hay mucha serpientes, tales como la terciopelo y Matabuey, representado un posible peligro.

Contaminación ambiental: causada por los agroquímicos utilizados en las fincas aledañas.

Alcoholismo y drogas en jóvenes: se ha visto en leve incremento en las personas jóvenes de consumir licor y drogas en los tres Palenques, este probema de salud es manifestado principalmente por personas adultas.

Por otro lado, respecto a las características epidemiológicas del pueblo maleku, se carece de información precisa y clara. A nivel central, la principal investigación que se realizó, tomó como datos principales los distritos donde habían mayor población indígena; a nivel regional, el MS había realizado diagnósticos pero al momento del cierre de la investigación, no estaban disponibles, mientra que en la CCSS los datos que hay, son los recolectados por la ASIS, no obstante, los datos se dividen por poblados y el territorio divide por palenque, además no se especifica si se toma en cuenta únicamente a la población maleku de cada Palenque, o si toma en cuenta al resto de población no indígena que vive a lo interno de cada Palenque, lo cual dificulta la realización de dicho perfil. La doctora del EBAIS Palenque Margarita y el ATAP indígena que labora en la clínica de San Rafael de Guatuso, hicieron referencia a enfermedades como piojos, caries, dolor de articulaciones, huesos y artritis, gastritis y colitis.

Respecto al accceso a servicios de salud, vale recalcar que a lo interno del territorio hay un CEN CINAI y un EBAIS, ambos en Palenque Margarita. A lo externo, específicamente, en San Rafael de Guatuso, se encuentran la sede del MS y el EBAIS de San Rafael de Guatuso. La población de Palenque el Sol, consulta en el EBAIS de San Rafael, y la de Palenque Margarita y Tongibe consultan mayormente en el EBAIS de Margarita, y solo en casos de emergencia se desplazan hasta Guatuso. Respecto a este EBAIS, cabe mencionar que el lugar no contaba con las medidas requeridas, en lo que refiere a la infraestructura y al personal humano necesario para brindar un servicio adecuado, razón por la cual funcionaba como un puesto de consulta periódico, que era visitado por profesionales de la salud cada quince días, aunado al cambio de dicho personal cada año. La consulta era atendida con cita previa, por lo que no se atendían casos de emergencia. En la entrevista con la doctora[4] de este Palenque, manifestó que la población es policonsultante, rara vez hablan de medicina natural, no detecta casos de violencia, indicó que problemas de alcoholismo y en términos generales, recalcó que la enfermedades sobretodo en Tongibe son piojos y caries. Por otro lado, dentro de la percepción de la comunidad Maleku respecto a los servicios de salud brindados por el Estado, se encontró lo siguiente:

Sobre el trato: se encontraron opiniones diversas, algunas personas consideran bien el servicio, pero en general no sienten confianza ni buen trato de parte de las y los funcionarios, especialmente, en el caso de la CCSS. Sienten temor de ser regañados al decir cuando están tomando algún medicamento natural. También, les genera desconfianza la poca comunicación que tiene el personal médico con la o el paciente, durante la cita, y se mencionó que no hay claridad sobre los medicamentos o tratamiento que les recetan.

Del servicio brindado: hay un consenso en que el servicio del EBAIS de San Rafael de Guatuso es bueno, y en el caso del EBAIS Margarita, hay un descontento general por el servicio que se brinda y por la infraestructura del lugar.

Factor económico: para las personas que poseen una trabajo formal, el hecho de desplazarme en bus o en taxi hasta Guatuso centro no representa un problema, situación contraria con aquellas personas que no poseen empleo o que trabajan informalmente y ven en esto una limitante.

4 La entrevista a la doctora se hizo en febrero de 2009.

Sobre el aseguramiento: el aseguramiento representa el acceso real a los servicios de salud que brindan las instituciones de salud. Si bien el discurso oficial es que todo el pueblo indígena está asegurado por el Estado por su condición étnica y por un convenio establecido entre CONAI-CCSS, los datos obtenidos de la CCSS, permiten apreciar que un porcentaje importante paga seguro propio y otros están de forma "indeterminada".

Prácticas de salud

Medicina natural o alopática: el total de entrevistados/as indicaron que cuando se sienten enfermos/as siempre van al EBAIS. El uso de medicina tradicional, pese a que dicen no practicarla, excepto en casos de dolor de estomago y síntomas menores, todas las personas entrevistadas afirmaron usar plantas medicinales. Varios no acuden al salvo en casos muy urgentes. Se encontró que en el Palenque Margarita y Tongibe, hay personas Maleku, que son consultados por otros Malekus respecto a medicamentos, sin embargo, se hace sin intenciones de lucrar, ni se cobra por la consulta[5]. El conocimiento de plantas medicinales se hereda de los abuelos y abuelas o se estudia a lo interno de la comunidad.

Sobre la alimentación: los tres Palenques manifestaron tener muy buenos hábitos alimenticios, pues su dieta se basa en el consumo de comida natural, frutas y verduras tales como banano, yuca, plátano, naranja, limón, pejibaye. Se da un alto consumo de pescado, lo cual se debe a la abundancia de pescado en los ríos aledaños, principalmente Rio Frío, y consumen en menor medida las carnes rojas. En Tongibe se consumen de otras especies como la iguana, armadillo y tepezcuintle. Se practica una agricultura de subsistencia, que hace que se asegure la alimentación e incluso en los casos que alguien no tenga, se comparten alimentos.

Sobre nacimientos: no hay parteras, la mayoría de mujeres tienen a sus hijos o hijas en los centros de salud de la zona, principalmente en el hospital de San Carlos o Upala. Existe una gran preocupación, pues el mestizaje ha crecido dentro de la comunidad, y por el contario, los hijos e hijas entre dos Malekus prácticamente ya no se da.

Correspondencia entre las características culturales, sociales y de salud y las políticas sociales en salud dirigidas al pueblo indígena maleku durante el periodo 2002-2008

Inicialmente no se puede hablar de una correspondencia entre las características sociales, culturales y de salud del pueblo indígena maleku y la política nacional en salud dirigida a este pueblo, dado que, no se logró consolidar en ningún momento del periodo en estudio una política dirigida específicamente a este pueblo, ni siquiera en el periodo 2002-2006, donde se desarrolló una importante formulación de acciones en el marco de la política nacional en salud y política nacional en salud para pueblos indígenas. Partiendo de esto, y tomando como referencia lo realizado en términos de política nacional en salud para los

5 Dentro de la Reserva hay un señor curandero, que utiliza medicina natural. No obstante, dentro del pueblo indígena Maleku no se le reconoce como Maleku ni tampoco se le consulta.

pueblos indígenas costarricenses en general, se hará el análisis de la correspondencia entre esta y las características de este pueblo, retomando los múltiples escenarios y elementos que interactúan e influyen en la salud.

La salud del pueblo indígena maleku es un problema integral, dado que múltiples aspectos sociales, culturales, económicos, políticos, de género y ambientales inciden en él. No refiere únicamente a la salud o al tratamiento de la enfermedad, aislado del contexto social. Retomando algunas características del pueblo maleku y relacionándolas con las iniciativas de política expuestas anteriormente, se pueden destacar varios elementos a continuación: primero, dado que las Asociaciones de Desarrollo, son la principal forma de organización a lo interno del territorio, las acciones realizadas desde el nivel central para consultar y validar los lineamentos de política social en salud fue muy adecuada. No obstante, a nivel regional esta dinámica no fue aprovechada en las consultas realizadas desde el MS. Segundo, las instituciones religiosas juegan un papel fundamental en la vida del pueblo, en dos sentidos: por el aporte económico que representa para las familias, y debido a la interiorización de elementos propios de la religión, que impactan en otros aspectos y actividades de la comunidad, como es por ejemplo, en el rechazo a la medicina natural, la asociación de la salud a una cuestión de fe, y la reproducción de roles socialmente asignados como femeninos y masculinos que afectan la condición de salud, para ejemplificar, a las mujeres se les asigna una cantidad de roles referidos al cuido de los demás, especialmente de las personas menores de edad. Relacionando esto con lo formulado en la política, se puede observar que la iglesia, no fue tomada en cuenta en ninguna de las acciones realizadas, lo cual genera una invisibilización del impacto de este tipo de instituciones, en las prácticas relacionadas con la salud y la enfermedad. Tercero, el ámbito laboral y el económico van de la mano para entender la salud, por varias razones, por un lado el uso de la medicina natural, se da entre las personas de la comunidad, sin un costo económico, diferente a los servicios de salud brindados por la CCSS donde las personas deben contar con el seguro, por otro lado, deben desplazarse hasta Guatuso (7 km aproximadamente) o acudir a los hospitales ubicados en San Carlos o Upala, lo cual significa que deben pagar transporte, asumir costos de alimentación u hospedaje. A su vez, el desempleo a lo interno de la comunidad, relacionado con la falta de tierra en manos de personas indígenas, ha creado problemas y escenarios que inciden en la salud, considerados de gran importancia para las personas adultas del territorio como son el alcoholismo y el uso de drogas en la población joven. Cabe recalcar que si existieran intenciones de definir un perfil epidemiológico, que sirva de base para definir estrategias, se podría realizar tomando en cuenta las actividades productivas de la población, así como, los problemas que identifica la misma comunidad. Si relacionamos esto con lo formulado en política nacional en salud, vemos que la mayoría de estos elementos no fueron contemplados dentro de la problemáticas detectadas desde el sector institucional. A nivel regional, dentro del diagnóstico realizado por el Ministerio de Salud, se identificaron algunas de estas problemáticas, no obstante, lo formulado no se logró ejecutar.

De forma general, se puede visualizar que, durante el periodo que contempló la investigación, este pueblo fue excluido de las acciones de salud desde el Estado y desde la institucionalidad del sector salud, por razones de etnia, clase, edad, condiciones sociales y económicas. Si bien a nivel central se empezó a hablar de la importancia de conocer las características de los pueblos indígenas, esto no se tradujo en acciones que se aplicaran.

Desde el sector institucional se habla de pueblos indígenas como una población homogénea a lo interno, pero diferente a la población general, es decir, a lo externo. Para este pueblo, ubicarse relativamente cerca del centro de Guatuso ha representado una desventaja, ya que a nivel nacional se ha dado una priorización en las zonas de mayor lejanía geográfica. Asimismo, se puede apreciar que el EBAIS de Palenque Margarita no había constituido una prioridad, desde su instalación hasta el año 2008 que concluyó el estudio, pese a verse llamado "EBAIS", este no cumplía con los requisitos que debían tener estos centros. Esta acción, pudo haber caracterizado como una acción afirmativa, no tuvo seguimiento, demuestrando que estas acciones pueden quedar en el olvido, negando la posibilidad de acceder a los servicios de salud. Las justificaciones que se brinda, como es la cercanía del territorio con la clínica ubicada en San Rafael de Guatuso, demuestra la poca sensibilización y conocimiento de la realidad de este pueblo.

Dentro de los lineamientos de política establecidos en el periodo 2002-2006 que tuvieron como eje la interculturalidad, se invisibilizó la multiculturalidad y diversidad étnica que existe dentro del país. En el caso del pueblo indígena Maleku, que es el más pequeño del país, el trabajo de campo permitió conocer que los tres Palenques que los conforman, pese a compartir un espacio geográfico, poseen importantes diferencias y que este enfoque, tal como se ha aplicado en el país, no ha sido suficiente para abordar adecuadamente dicha diversidad. Más bien se trata de adoptar un concepto impulsado desde los organismos internacionales, a los países latinoamericanos, sin contemplar las diferencias a lo interno.

Cuando se destacó la importancia de la política social, se subrayó que esta podría significar, ya sea, nuevos procesos de subordinación y/o dominación o acciones que mejoren la calidad de vida, las condiciones de salud y que fomenten la asociatividad e integración social. En este sentido, lo formulado en política social en salud no ha logrado mejorar la calidad de vida del pueblo indígena Maleku. En condiciones de salud aún quedan muchas deudas. Respecto a la asociatividad, se puede señalar la fortaleza que han tenido las Asociaciones de Desarrollo a lo interno del territorio, no obstante, se ve la pérdida de formas de organización propias; en integración se podría entender esta más bien como asimilación y no como integración que reconoce la igualdad y diferencia de los pueblos indígenas. Sin duda alguna, la formulación de las políticas sigue siendo una tarea donde el Estado juega un rol fundamental, y se puede señalar que la política social es la única forma en que el Estado costarricense se relaciona con los pueblos indígenas.

El planteamiento de varios autores que vimos anteriormente subraya lo esencial de conocer las necesidades y principales problemas de la población o sectores menos favorecidos, sin embargo, esto no se ha logrado realizar. Si bien desde el MS hubo intentos de realizar diagnósticos que reflejen las condiciones del pueblo indígena Maleku, estas no lograron convertirse en acciones concretas que pudieran resolverlas, por el contario, han quedado en el papel. Otro problema identificado es que, las acciones que se realizaron a partir del 2002, que tuvieron como producto la realización de un diagnóstico realizado en el 2003, que si bien fue un avance, refleja la deuda que hay respecto al conocimiento de la carracterísticas de salud de los pueblos indígenas del país; en el caso del pueblo indígena Maleku, ni siquiera hace referencia, de manera que se hacen generalizaciones del pueblo indígena más grande del país (que en este caso refiere a Talamanca).

Si bien a nivel central hubo toda una dinámica importante durante el 2002 y 2006, estas acciones tuvieron poco impacto a nivel regional y en específico con el pueblo indígena Maleku, lo cual se refleja en las deficiencias encontradas a lo interno de los servicios brindados tanto en el MS, como los servicios de la CCSS; tanto a lo interno del territorio como en Guatuso centro, los cuales en resumen fueron: la aplicación del mismo modelo de atención que para la población general, el irrespeto e incomprensión mostrado por las personas trabajadoras de la CCSS ante el uso de la medicina natural en el pueblo indígena Maleku, la inadecuada y carente infraestructura del EBAIS de Palenque Margarita, obligando a su uso como puesto de consulta, asimismo, el lento proceso para su readecuación, ya que doce años se traduce en la poca importancia a nivel estatal de brindar adecuados recursos e infraestructura para atender al pueblo indígena Maleku, por otro lado, en cuanto a los dos proyectos formulados desde la DRHN, ambos tuvieron una bajo impacto debido a la poca cantidad de personas beneficiarias, y a lo descontextualizo respecto a las necesidades de la población.

Conclusiones

Expuestos los argumentos anteriores, se retoma de manera puntual los principales hallazgos que deja la indagación. Primero, a nivel nacional durante el periodo 2002-2006, se da un avance en la inclusión de una perspectiva cultural dentro de la formulación de la política nacional en salud dirigidas a los pueblos indígenas costarricenses, pero en el 2006, con la entrada del gobierno Arias Sánchez, se ve una ruptura y una desaceleración de esta dinámica. A nivel regional, se realizó la formulación de un plan específico para el pueblo indígena maleku, pero nunca se logró concretar ni ejecutar. El MS realizó varios esfuerzos por realizar diagnósticos del pueblo maleku, pero no se lograron consolidar en políticas, programas o actividades, mientras que en la CCSS no hubo esfuerzos en este sentido, y los servicios que se brindaron directamente, tanto en Guatuso como en Palenque Margarita, se aplican con el mismo enfoque o modelo de atención que se usaba a nivel nacional. Al mismo tiempo, se evidenció la falta de vías de comunicación a nivel central y regional de ambas instituciones, lo cual representa un problemática que poco favorece al pueblo indígena maleku. Segundo, respecto a los supuestos y las perspectivas culturales con que se formuló la política social en salud, se quiere énfasis en la inclusión del eje de interculturalidad que se incluyó en el periodo 2002-2006, el cual refirió a la inclusión del elemento cultural dentro de la política, no obstante, en Costa Rica como en otros países de la región, este concepto fue impulsado por organismos internacionales, especificamente la OMS y la OPS, de manera que en su aplicación se invisibilizó la pluralidad y la diversidad cultural que existe a lo interno de cada país. Mientras que, a partir del 2006, este eje desaparece del ámbito y quehacer político. Tercero, hay una variedad de aspectos de carácter económico, político, de género, de acceso a tierra, ambientales y religiosos que inciden ya sea directa o indirectamente, sobre el concepto y la forma de entender la salud y de tratar la enfermedad en el pueblo indígena maleku. La intensidad o profundidad de estas problématicas varía según cada Palenque. En este sentido, la comprensión de esta heterogeneidad es fundamental a la hora de formular una política social en salud. Cuarto, respecto a la correspondencia entre la perspectiva cultural con que se formuló la política social en salud y las características del pueblo indígena maleku,

se concluye que no se puede hablar de una correspondencia, dado que no se consolidó en ningún momento del periodo en estudio una política dirigida específicamente a este pueblo, ni siquiera en el periodo 2002-2006, donde se desarrolló una importante formulación de acciones en el marco de la política nacional en salud y de la política nacional en salud pueblos indígenas. Menos aún, en el periodo 2006-2008, donde ni siquiera se formuló una política en salud que hiciera referencia a los pueblos indígenas. La salud de este pueblo va más allá de cómo se atienda la enfermedad, dado que responde a una cuestión de carácter más estructural, donde confluyen diversos elementos que afectan la salud, y afecta de distinta manera según en cuál de los tres palenques del territorio viva la persona, así como por las características de edad, sexo, género, entre otras. Comprender la situación y las características de salud de este pueblo equivale a reconocer los aspectos sociales, culturales, políticos, económicos, laborales y ambientales, por tanto, las estrategias y políticas que se formulen para lograr un acceso a la salud que sea igualitario, equitativo y respetuoso de sus formas de vida y de sus culturas, deberían contemplar todos estos elementos.

Referencias bibliográficas

Alarcón, A., Vidal, A. y Neira, J. (2003). Salud intercultural: elementos para la construcción de sus bases conceptuales. *Rev. méd. Chile, 31*(9), 1061-1065. http://www.scielo.cl/pdf/rmc/v131n9/art14.pdf

Alexander, J. (2000). *Sociología de la cultura: formas de clasificación de las sociedades complejas.* Anthropos.

Bello, Á. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas.* Comisión Económica para América Latina y el Caribe y Sociedad Alemana de Cooperación Técnica.

Bello, Á. y Hopenhayn, M. (2001). *Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y el Caribe.* Serie Políticas Sociales N. 47. CEPAL.

Bello, Á y Rancel, M. (2002). *La Equidad y la exclusión de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina y el Caribe.* Revista de la CEPAL (76), 39-54. https://www.cepal.org/es/publicaciones/10800-la-equidad-la-exclusion-pueblos-indigenas-afrodescendientes-america-latina

Beriain, J. (1996). *La integración en las sociedades modernas.* Anthropos.

Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*. Taurus.

Bourdieu, P. (1988). *Cosas dichas.* Grimaldo.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. (2003). *Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*. Cuadernos de Legislación Indígena. CDI.

de la Caridad, M. (2002). ¿Sociología de la salud para el desarrollo? Universidad de Oriente.

De Zubiría, S., Abello, I. y Tabares, M. (1998). *Cuadernos Cultura I: Conceptos básicos de administración y gestión cultural.* Cuadernos de la OEI, Organización de Estados Iberoamericanos para la educación, la ciencia y la cultura.

Dirección Vigilancia de la Salud, Unidad de Análisis de Situación de Salud, Ministerio de Salud. (10 de octubre de 2006). *Oficio DVS-UASIS-088-2006.* San José, Costa Rica.

Dirección Vigilancia de la Salud, Unidad de Análisis de Situación de Salud, Ministerio de Salud. (13 junio de 2006). *Oficio DVS-UASIS-2006.* San José. Costa Rica.

Fernández, Ó. (Comp) (1998). *Política social y descentralización en Costa Rica. San José:* UNICEF y UCR.

Franco, R. (1996). Los paradigmas de la política social en América Latina. *Revista de la CEPAL, 4*(58), 9-22. https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/12009/058009022_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Franco, R. (2002). *Principios e instrumentos para la gestión social.* Trabajo presentado en el VII Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública, Lisboa, Portugal. https://docplayer.es/44731963-Principios-e-instrumentos-para-la-gestion-social-rolando-franco-director-division-de-desarrollo-social-cepal.html

Franco, R. y Cohen, E. (2005). *Gestión social: cómo lograr eficiencia e impacto en las políticas sociales*. Siglo XXI editores y Naciones Unidas.

García, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.*

García, N. (2007). *La globalización: ¿productora de culturas híbridas?* Actas del III Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular. https://drive.google.com/file/d/0B3CBLYX406q2cl90aERUcoVzQlE/view

Garretón, M. (2000). Estado y políticas sociales. Tercer parte, En: *Política y sociedad entre dos épocas. America Latina en el cambio de siglo* (pp. 95-115). Homo sapiens.

Giménez, C. (2002). *Pluralismo, Multiculturalismo e Interculturalidad. Propuesta de clarificación y apuntes educativos*. www.cesdonbosco.com/revista/impresa/8/estudios/texto_c_gimenez.doc

Instituto Interamericano de Derechos Humanos. (2006). *Campaña educativa sobre los derechos humanos y derechos indígenas, salud indígena y derechos humanos: manual de contenidos.* San José, Costa Rica.

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. (2002). *IX Censo Nacional de Población. Características sociales y demográficas*. (9a. ed). San José, Costa Rica.

Instituo Nacional de Estadísticas y Censos (2013). *X Censo Nacional de Población y VI de Vivienda: Territorios Indígenas.* Primera edición. San José, Costa Rica.

Kymlicka, W. (1995). *Ciudadanía Multicultural.* Ediciones Paidós Ibérica.

Lerín, S. (2004). *Antropología y salud intercultural: desafíos de una propuesta*. Revista *Desacatos*, (15-16), 111-125. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2004000200007&lng=es&tlng=es

Marshall, T. (1975). *Social Policy in the Twentieth Century*, Hutchinson, Londres.

Meentzen, Á. (2007). *Políticas públicas para los indígenas en América Latina. Los casos de México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia.* Fundación Konrad Adenauer Stiftung.

Ministerio de Salud. (2003). *Política Nacional en Salud 2002-2006.* República de Costa Rica.

Ministerio de Salud. (s.f.). *Lineamientos de Política y Estrategias de Salud para los Pueblos indígenas - Política Nacional en Salud.* Dirección del Desarrollo de la Salud. República de Costa Rica.

Ministerio de Salud. (23 de mayo de 2005). Oficio DM-3935-05. Costa Rica.

Ministerio de Salud. (15 de abril de 2005). Oficio DM-3171-05. Costa Rica.

Ministerio de Salud y Caja Costarricense del Seguro Social. (s.f.). *Plan de acción para la mejora de la salud de la población indígena Maleku,Guatuso*. Guatuso, Costa Rica.

Ministerio de Salud, Organización Panamericana de la Salud y Oficina Regional de la Organización Mundial de la Salud. (2003). *Desarrollo y Salud de los Pueblos Indígenas.* San José, Costa Rica: OPS. http://pueblosindigenas.odd.ucr.ac.cr/images/documentos/pdf/Desarrollo%20y%20salud%20de%20los%20pueblos%20indigenas%20en%20Costa%20Rica(2).pdf

Ministerio de Salud, Caja Costarricense del Seguro Social, Ministerio de Planificación y Política Económica, Instituto Costarricense de Acueductos y Alcantarillados. (2006). *Primer Foro Nacional de Salud de los Pueblos Indígenas (octubre 2005): conclusiones y propuestas. Resumen ejecutivo.*

Ministerio de Planificación Nacional y Política Económica. (2007). *Plan Nacional de Desarrollo "Jorge Manuel Dengo Obregón: 2006-2010*. San José, Costa Rica.

Olivé, L. (2009a). Proyectos nacionales, interculturalidad y conocimientos indígenas*. Revista Sociedad y Discurso*. (19), 40-56. Universidad de Aalborg.

Olivé, L. (2009b). *Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica.* En León, O., De Sousa, B., Santos, C., et al. (2009). *Pluralismo epistemológico. (*19-30). La Paz: CLACSO. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20160315033034/04olive.pdf

Organización Mundial de la Salud. (2008). Página oficial. Recuperada de https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets#

Organización Mundial de la Salud y Organización Panamericana de la Salud. (1997). *Hacia un abordaje integral de la salud. Pautas para la investigación con pueblos indígenas.* Grupo de trabajo sobre investigación, 29 noviembre – 1 diciembre de 1995.

Organización Panamericana de la Salud y Organización Mundial de la Salud. (s.f.). *Conceptos, estrategias, prácticas y desafíos; La Salud de los pueblos indígenas de las Américas.* https://www.paho.org/es/documentos/conceptos-estrategias-practicas-desafios-salud-pueblos-indigenas-americas

Organización Internacional del Trabajo. (2009). Página oficial. https://www.ilo.org/global/topics/indigenous-tribal/lang--es/index.htm

Ramírez, S. (2009). *Políticas de salud basadas en el concepto de interculturalidad. Los centros de salud intercultural en el altiplano boliviano.* http://www.scielo.org.ar/pdf/ava/n14/n14a10.pdf

Reyes, V. (2004). Desarrollo y etnicidad en Centroamérica: un dialogo inconcluso. En S. Davis, G. Estalisnao y C. Sojo (Eds.) *Desafíos del desarrollo social en Centroamérica* (pp. 21-62). FLACSO.

Roberts, B. (1998). *Ciudadanía y Política Social* (Tomo III, 1a Ed.) Colección Centroamérica en reestructuración. FLACSO.

Rodríguez, A. (2005) *La reforma de salud en Costa Rica*. Naciones Unidas.

Rojo, N., y García, R. (2000). Sociología y salud: reflexiones para la acción. *Revista Cubana Salud Pública, 24*(2), 91-100.

Stavenhagen, R. (1988). Derecho indígena y derechos humanos en América Latina. México, D.F.: Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

Sáez, M. (2007). *Salud y pueblos indígenas: políticas, programas y planes en un proceso de negociación y acuerdos.* Ponencia presentada en el Seminario-taller Pueblos indígenas de América Latina: políticas y programas de salud ¿cuánto y cómo se ha avanzado? CEPAL.

Sojo, C. (1998). *Reforma económica, Estado y sociedad en Centroamérica.* FLACSO-Sede Costa Rica.

Sojo, C. (2002). *La noción de ciudadanía en el debate latinoamericano*. Revista de la CEPAL 76. 25-38. https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/10799/1/076025038_es.pdf

Torres-Parodi, C. (2003). *Acciones afirmativas para lograr la equidad de salud para los grupos étnicos/raciales.* Trabajo presentado en el taller regional para la adopción e implementación de políticas de acción afirmativa para afrodescendientes de América Latina y el Caribe.

Vásquez, J.F. (1984). *Política y Legislación indígena en Costa Rica.* Tesis para optar por grado de maestría en población y salud. Universidad de Costa Rica.

Masacres indígenas del siglo XX en El Salvador

Indigenous massacres of the 20th century in El Salvador

Johanna Magdalena Marroquín Joachin
seculturatematicas @gmail.com

Palabras clave:
masacre; memoria histórica y colectiva; ritual; El Salvador; antropología visual.

Keywords:
massacre; historical and collective memory; ritual; El Salvador; visual anthropology.

Acerca de la autora:
San Salvador, El Salvador. Profesora de enseñanza de ciencias sociales, licenciada en antropología, máster en Antropología Avanzada e Intervención Social y doctoranda de la Universidad Autónoma de Barcelona, España. Jefa de Unidad de inspección, investigación y valoración, Ministerio de Cultura, El Salvador. Ha redactado y publicado en el diario oficial nueve reconocimientos y declaratorias de lugares de memoria históricas y monumentos vinculados al conflicto armado interno salvadoreño. Perito para la investigación socio antropológica para el juicio de la masacre de El Mozote y lugares aledaños 2019. Ha colaborado en las siguientes publicaciones: *Deseo local y patrimonio histórico en Suchitoto*, Universidad Tecnológica, San Salvador 2008; *Las fiestas de moros y cristianos en la comarca de Baza*, Miguel Ángel Martínez Pozo (Coord.), Granada España 2012; Consolidado de los historiantes de Panchimalco, Johanna Marroquín-Julio Martínez (Coords.), San Salvador 2013; *Izalco: una aproximación teórica a la identidad indígena*, Secretaria de Cultura, San Salvador, 2016, entre otras.

Resumen

El objetivo de este capítulo es analizar la violencia ejercida hacia los pueblos indígenas durante dos etapas en el siglo XX. Para dicho análisis se diseñó una investigación etnográfica en la que se presentan tres casos particulares de violencia, cada uno desde diferentes tópicos: la masacre de 1932, en Izalco, representa la memoria histórica y la memoria colectiva; la masacre de Las Hojas, en San Antonio del Monte, presenta los rituales conmemorativos ancestrales de la memoria; y la masacre de Santo Domingo de Guzmán, de la cual se presentan testimonios de los afectados a partir del análisis del documental audiovisual. El compendio de dicho estudio se obtuvo a través de acercamientos a las comunidades aludidas, durante la realización de sus rituales de recuerdo cada año.
Este análisis concluye afirmando que la memoria de la violencia hacia los pueblos indígenas en El Salvador fue ocultada durante mucho tiempo por el Estado y que, actualmente, a pesar de su reconocimiento constitucional, la verdad, la justicia y la reparación por las denominadas masacres indígenas, ha sido ignorada.

Abstract

The objective of this article is to analyse the violence carried out against indigenous peoples during two stages in the 20th century. For this analysis, an ethnographic investigation was designed, where three particular cases of violence are considered, each one from different topics: the 1932 massacre, in Izalco, represents historical and collective memory; the Las Hojas massacre, in San Antonio del Monte, presents the ancestral commemorative rituals of memory; and the Santo Domingo de Guzmán massacre, with testimonies of those affected, based on the analysis of the audio-visual documentary. The compendium of this study was

obtained through approaches to the mentioned communities, during the performance of their remembrance rituals each year.
The analysis of this article concludes by stating that the memory of violence against indigenous peoples in El Salvador was hidden for a long time by the State and, currently, despite its constitutional recognition, truth, justice and reparation for the called indigenous massacres, has been ignored.

Introducción

La presente investigación *Masacres indígenas del siglo XX* en El Salvador es un estudio en el que se toman algunos elementos de la etnografía, que presenta tres casos de violencia contra los pueblos indígenas. Esta investigación no está centrada en el conflicto armado interno salvadoreño (1980/1992), sino, en el carácter de la memoria indígena de la violencia de El Salvador.

Esta investigación presenta siete partes en las que destacan un estado de la cuestión que introduce el conocimiento de aspectos estudiados sobre los casos presentados con sus autores y sus publicaciones; los referentes teóricos y conceptuales *que sientan la base para responder a la investigación y* un marco metodológico que presenta las técnicas etnográficas empleadas para la obtención de información.

Las siguientes partes se refieren a los tres casos aludidos. Cada uno inicia con un contenido conceptual y luego una descripción del hecho de violencia. El primero *la masacre de 1932 en Izalco*, es un estudio sobre la memoria histórica y la memoria colectiva a través de la voz de los herederos de la memoria. El siguiente caso *la masacre de Las Hojas* presenta un estudio sobre la evocación que realizan las comunidades en los rituales, y el tercer caso, *la masacre del 26 febrero de 1980 en Santo Domingo de Guzmán* presenta testimonios de los afectados a partir del análisis documental audiovisual.

Tal como lo planteamos con antelación, se destaca en este trabajo el interés de escribir sobre la memoria indígena de la violencia, no interesa centrar el tema en el conflicto armado salvadoreño sino en el carácter de la memoria indígena de la violencia de El Salvador. Por ello, hay un corte temporal entre una masacre perpetrada en 1932 y las masacres ocurridas en la década de los ochenta contra pueblos indígenas. Los hechos interesan más que los períodos; resulta imprescindible escribir sobre una forma de violencia hacia los pueblos indígenas salvadoreños, que son considerados una parte ya desaparecida del pasado (Peterson, 2005).

Estos casos se escogieron por el vínculo preexistente con ellos, a través de acciones de acompañamiento en sus conmemoraciones, un estudio previo sobre identidad y memoria, y por los nuevos hallazgos a través de un caso de violencia indígena. Este trabajo se integra en uno más amplio que incluye también otras masacres.

Para estructurarlo, se optó por retomar la particularidad de cada masacre para luego llegar al hecho. Al hacer la conexión de teoría y hecho se plantearon los tres casos mencionados desde las categorías estudiadas, de las cuales se presenta un estado de la cuestión de cada una.

Para cerrar la investigación se presenta la conclusión y una reflexión. En ellas se plantea el rol que ha jugado el Estado salvadoreño que estuvo involucrado en esos actos

de lesa humanidad y sucesos de violencia en contra de las poblaciones indígenas durante el siglo XX. Hasta la fecha, el Estado no ha establecido procesos eficaces adecuados de investigación y sanción penal; por ello, se le exhorta a buscar medidas inmediatas para conocer la verdad, para que se haga justicia y se repare a las víctimas de esas masacres (CIDH, 2017), pues no ha habido respuestas concretas hacia los indígenas que han perdido sus bienes, propiedades y, sobre todo, a sus familias.

Estado de la Cuestión o antecedentes

Los pueblos indígenas contemporáneos en El Salvador se han empoderado de su identidad. Muchos han decidido recordar, denunciar y publicitar su memoria sobre la violencia genocida que han sufrido. Algunos sectores de la sociedad han justificado la violencia –de manera engañosa y tergiversada–, a través de su irremediable extinción por parte de las historiografías nacionales. Estas afirman que los pueblos indígenas se han aculturado y desaparecido, argumentos que utilizan para negarles la posibilidad de exigir sus derechos (Gutiérrez Chong y Villagrán Muñoz, 2012).

La memoria de estos pueblos tiene que ver con el recuerdo, la negación, el olvido, la ocultación, el miedo, las masacres, etc. Son memorias actuales escuchadas en testimonios orales, visuales y a través de prácticas rituales que contienen invaluables riquezas. Las memorias y recuerdos narrados representan la manera en que cada uno de ellos explica su cosmovisión y la ilustra para entender una parte de su historia.

El primer caso *La masacre de 1932*, tiene como objetivo realizar un análisis a partir del conocimiento teórico articulado en varias direcciones: la memoria histórica y colectiva planteada por Halbwachs (1968/2004) que muestra la diferencia entre lo escrito y lo oral, además de la conciencia del grupo en mantener la memoria y su dinamización. Resulta imprescindible la memoria histórica colectiva de Díaz (2010), que escribe sobre el olvido de los más jóvenes y el trabajo de los colectivos, quienes buscan su pasado para valorarlo, así como las marcas de la memoria en la identidad de algunos grupos; y también el aporte de Gutiérrez Chong y Villagrán (2012), quienes presentan un abanico de ideas sobre historia indígena.

Para conocer el caso de la masacre de 1932 en Izalco, se ha recurrido a las investigaciones de Lindo Fuentes, Ching y Lara Martínez (2010), Tilley (2009) y Patrick (2004), pues relatan el hecho historiográfico.

El segundo caso *La masacre de Las Hojas*, presenta la categoría de los rituales conmemorativos. De Giorgi (2014) explica su caracterización y alcance, así como el papel que juega el ritual en la identidad e integración de la vida social de los individuos. También Gatzemeier (2014) menciona que el ritual (conmemoración) reinterpreta el pasado y sirve para comprender el presente.

En el tercer caso *La Masacre de Santo Domingo de Guzmán*, se presentan testimonios de los afectados a partir del análisis del documental audiovisual denominado *26 de febrero de 1980: masacre en Santo Domingo de Guzmán, Sonsonate*. Este video fue presentado por Canal 10, Televisión de El Salvador (TVES), y tuvo la capacidad de captar imágenes que transmitieron y comunicaron ideas como soporte de presentación (Grau Rebollo, 2012: 162). Para documentar esta masacre, el testimonio fue una fuente invaluable de información. Vezzetti (2015) lo explica

a través del caso argentino en el que esas evidencias ayudaron a juzgar a los victimarios durante la llamada *época de la dictadura*.

Para ilustrar los casos aludidos, se han retomado unas líneas de Gutiérrez Chong y Villagrán (2012), en el que mencionan la forma como se ha extendido la violencia: "es ejercida con frecuencia hacia las poblaciones indígenas, en la cual el indígena carece de medios para defenderse y que adquiere situaciones de alarma por tratarse de violaciones graves a los derechos humanos. En esta categoría, están: las masacres, los genocidios y/o los desplazamientos forzados" (p. 187).

De los tres supuestos del estudio, la violencia ejercida hacia los pueblos indígenas se originó, porque ellos estaban vinculados a fuerzas irregulares (guerrilleras), que los asesinaron por el hecho de ser indígenas o para expropiarles sus tierras.

Referentes teóricos o conceptuales

Olvidar un recuerdo deriva una negación. Para el caso salvadoreño, según el antropólogo Lara Martínez (2018), los pueblos indígenas del occidente de El Salvador (Sonsonate) poseen un duelo permanente al negarse a su identidad, al no hablar por el temor a la memoria de 1932, por la magnitud del genocidio; esa cicatriz no ha sanado, el miedo está presente. Cuando hay negación, habrá que buscar su origen. Podría ser la ocultación para evitar el riesgo a ser señalado, o esconder un secreto para evitar el sufrimiento. Los seres humanos recordamos únicamente lo que no queremos olvidar, seleccionamos nuestros recuerdos agradables y omitimos o guardamos en secreto los desagradables.

Lara Martínez (2018) señala que los participantes del conflicto armado interno salvadoreño (1980-1992) mantenían o no el secreto de su participación, dependiendo de su ubicación territorial. Por un lado, los de la zona norte y oriental de El Salvador (Chalatenango y Morazán) participaban en un 50% en la organización político/militar que luchaba en ese entonces contra el gobierno; no obstante, los campesinos indígenas y habitantes de la zona occidental (Sonsonate) sentían temor de ser señalados en la participación política o no participaban. De estos últimos, que no intervinieron directamente en el conflicto, fueron asesinados muchos, en algunos casos para robarles su tierra, como en la masacre de Las Hojas (CDHES, 2011); por otro lado, fueron víctimas de señalamientos por los denominados orejas, como en el caso de la masacre de Santo Domingo de Guzmán.

En consecuencia, el rescate de la memoria histórica colectiva de esos casos es la develación del secreto a través de las acciones de narrar los hechos. Esta acción es importante por las relaciones que establecen los grupos que hayan ocultado un secreto, pues se mantienen más cohesionados (Adell, 2014). Con el propósito de guardar la mantención de los secretos, se modulan las relaciones de inclusión y exclusión, similitud o diferencia (Jones, 2014). Igualmente, mantener el secreto tiene aún más relación colectiva con el lenguaje (Adell, 2014), sobre todo de la tradición oral. El lenguaje como un objeto de los imperativos de secretos (Jones, 2014) muestra que un acercamiento a la narración oral podría dar lugar a una reinterpretación de las cosas. Los mayores habían mantenido en secreto las atrocidades cometidas a su pueblo, solo hasta pasados los años pudieron narrar esas historias a las nuevas generaciones. La historia evoca el final de una era (Adell, 2014).

En el entramado de las memorias, están las que tienen que ver con los hechos que pertenecen a los pueblos indígenas. En ese espinoso camino hay casos particulares: en Uruguay, la batalla de Salsipuedes (1831) en contra de los charrúas (Gutiérrez Chong y Villagrán Muñoz, 2012); en Guatemala, las masacres contra los indígenas (Falla, 1992); y en El Salvador, la masacre contra los indígenas nahuapipiles en 1932, en Izalco. No obstante, también ha habido casos graves de violación a los derechos humanos de los indígenas en otros municipios de El Salvador: la masacre de Las Hojas en San Antonio del Monte, la masacre del 26 de marzo de 1980 en Santo Domingo de Guzmán, y la masacre de El Carrizal en Nahuizalco, por mencionar algunas.

Estos casos reafirman que los pueblos indígenas de cualquier rincón de la tierra son los olvidados, a los que la justicia no ha sabido ubicar. Tal como menciona Da Silva Catela (2015), referirse a las conmemoraciones del aniversario de la masacre de la campaña del desierto: "las memorias largas de estas comunidades deben ajustarse y someterse a las memorias cortas dominantes sobre el pasado reciente, para ser escuchadas y comprendidas" (p. 31).

¿Cómo se encuentra la memoria indígena? Marco metodológico

Para los propósitos de esta investigación se toman algunos elementos de la etnografía, a través de las diferentes herramientas de investigación que buscan alcanzar una mejor comprensión de la vida social y cultural de las personas. Estas herramientas son el trabajo de campo, entrevistas y análisis de documentales videográficos, de documentos jurídicos administrativos y de bibliografía publicada.

Por ello se usó información obtenida en trabajos de campo previos (Marroquín, 2015), en los que se había entrevistado a personas originarias de Izalco; también se realizó observación participante y se acompañó a las comunidades en sus prácticas tradicionales de conmemoraciones o rituales de conmemoración de los tres casos estudiados; así como otras entrevistas a los testigos del conflicto armado.

El trabajo de campo en los municipios se realizó previo a la investigación, al participar en actividades conmemorativas de 2012 a 2017, en las que se hizo observación participante y se establecieron relaciones con algunos pobladores. Esto implicó la inmersión (San Román, 2008). También se desarrolló observación fuera del contexto del hecho social, haciendo simplemente un registro de lo observado; de igual forma, se construyó una guía de observación que permitió un mejor ordenamiento de la observación y registro de los datos.

Sobre la obtención de la información del testigo, se utilizaron diferentes técnicas, entre ellas el análisis de video. El documental analizado fue *26 de febrero de 1980: masacre en Santo Domingo de Guzmán, Sonsonate*, realizado por TVES (2017), a través del programa Memoria Viva, producido en 2009.

Esta técnica es parte de la antropología visual utilizada para documentar o interpretar la realidad (Mendizábal, 2009) de un grupo de personas que atestiguó un hecho de violencia en el que algunos se vieron inmersos. Estos testigos han sido identificados con su nombre y apellido, ellos son familiares de víctimas y sobrevivientes.

Toda sociedad tiene el irrenunciable derecho de conocer la verdad de lo ocurrido. El testimonio y el testigo nos permiten acercarnos a la verdad a través de los ojos de los que presenciaron el hecho.

Los técnicos y presentadores que participaron en la grabación, edición y presentación del documental obtuvieron la información por medio de entrevistas a los testigos y familiares de las víctimas. Para su realización, se retomó lo que Mendizábal (2009) describió del proceso adaptado a través de la antropología visual: "El video narró a través de lo visual toda la concepción del mundo del objeto de investigación, el proceso que iniciaba desde la formulación de un plan de grabación, el acto de grabar, la edición y la construcción de un resultado fue parte del proceso de acción. Pero además registró, describió y analizó las producciones simbólicas". Este proceso fue realizado por técnicos especialistas en video, investigadores, defensores de derechos humanos, psicólogos y antropólogos vinculados a la Comisión de Derechos Humanos no Gubernamental de El Salvador.

El documental no fue realizado desde la visión antropológica sino desde la temática de los derechos humanos y sirvió para entender un tema antropológico de memoria histórica. En este contexto, son apropiados los comentarios de Fadwa El Guindi en Grau Rebollo (2012): "el antropólogo que utiliza el medio audiovisual sigue haciendo antropología, no cine". Según esta afirmación, el medio audiovisual fue un elemento imprescindible para la consecución de los datos y el producto que de ello derivó: una investigación científica o académica, no una película (p. 167).

En nuestro caso, el uso que se le ha dado a la antropología audiovisual a través del documental ha sido utilizado con antelación por Jorge Grau Rebollo (2012) como proceso metodológico, técnica de análisis de fuentes, y como parte de un proyecto de investigación (Grau Rebollo, 2012, p. 167).

Las historias contadas por algunos sobrevivientes, actualmente adultos mayores, recuerdan ávidamente los preámbulos de la masacre de Santo Domingo de Guzmán. Eso "deja constancia de lo visto, observado, oído y vivenciado en el marco del recuerdo", según Mendizábal (2009).

Memoria histórica y memoria colectiva en la masacre de 1932, Izalco

La memoria histórica es una historia oral o escrita transmitida a través de generaciones. Esta se entiende como "la lista de los acontecimientos cuyos recuerdos conserva la memoria nacional, no es ella, no son sus marcos los que representan lo esencial de lo que llamamos memoria colectiva" (Halbwachs, 1968/2004). El mismo autor argumenta que la memoria oral les interesa tanto más a sus miembros cuanto menos numerosos son. Esta afirmación se aplica en el contexto salvadoreño, ya que el país es un territorio poco extenso y, por lo tanto, las comunidades son poco numerosas. Sobre la memoria colectiva y la memoria histórica hay diferenciaciones. Halbwachs explica que la historia es el conjunto de hechos en la memoria de los seres humanos que inicia cuando el grupo que las recuerda la transmite (Halbwachs, 1968/2004) y la hereda; no obstante, la historia entra en crisis cuando a los más jóvenes de los grupos no les interesa recordarla, y es cuando se debe escribir, es cuando se convierte en memoria histórica.

La memoria colectiva es una corriente de pensamiento continua que retiene el pasado en la conciencia del grupo y que "no es falsificado" (Halbwachs, 1968/2004). Esta aseveración pudiera llevar a conclusiones subjetivas sobre lo que es falso y verdadero. Cuando se hereda el recuerdo a través de la tradición oral, se participa de la versión del transmisor. ¿Qué tan

verídica podría ser?, ¿cuántos detalles se omiten?, ¿qué verdad se recuerda?, ¿la verdad del que narra los acontecimientos es su verdad entonces? En todo caso, estas hipótesis podrían profundizarse en otra oportunidad.

Díaz (2010) define la memoria histórica como un concepto historiográfico (registro escrito de la historia) de desarrollo reciente. Sobre esta afirmación, muchas de las historias de hechos tan abominables como masacres aún no están escritas, únicamente se encuentran en la memoria de los más viejos; los jóvenes las han olvidado o están en ese proceso. Entonces surgen los colectivos que buscan encontrar su pasado para valorarlo, respetarlo y escribirlo. Todo este trabajo consciente de esos colectivos da como resultado la memoria histórica colectiva (Díaz, 2010). Los hechos como tal no son una colección de historias para leer, sino acontecimientos que han marcado a toda una población, que de alguna manera los ha agrupado y los mantiene unidos para recordarlos.

Según Halbwachs (1968/2004), la memoria colectiva no posee líneas de separación, sino límites irregulares e inciertos. El presente no se opone al pasado, la memoria de un grupo o de una sociedad es extensible, o sea, hasta donde a sus miembros les alcance la memoria. En esa dirección, podría darse el caso de que los grupos que conservan su recuerdo estén desaparecidos por cualquier razón. ¿Entonces se podría perder su memoria colectiva? Particularmente, no se podría perder completamente: habría trozos de esa memoria que pudiesen cambiar, mas no una desaparición total. Halbwachs hace referencia a esta situación cuando menciona que los más ancianos desaparecen o se aíslan. En ese caso, la memoria no se para pero ya los integrantes de esas sociedades cambiarán detalles, aunque podrían olvidarlos con el tiempo.

La masacre de 1932

Izalco es el municipio en el que sucedió la masacre de 1932, uno de los casos más reconocidos a nivel local, nacional e internacional sobre genocidio indígena campesino vinculado al tema político.

Historiográficamente, este caso lo plantea Patrick (2004):

> En 1931 la Gran Depresión Económica consecuencia de la crisis del 29 afectó la economía del café en El Salvador. Eso significó que la mayoría de los campesinos indígenas en las fincas, dependientes de este producto, perdieron la forma de subsistencia, aumentando hambre y miseria. Como consecuencia, en 1932, el Partido Comunista de El Salvador junto a los campesinos indígenas, las cofradías y las asociaciones religiosas indígenas. (p. 94)

Se organizaron y presionaron al gobierno del presidente Maximiliano Hernández Martínez por aumentos salariales, y se levantaron en su contra. Algunos creen que el trasfondo del levantamiento tuvo entre sus causas el acceso a la tierra. Los supervivientes de la masacre explicaron que en esos tiempos se "hacían sesiones para tomarse la posesión de la tierra, para quitar tierras a los ricos".[1] El control de las tierras fue el detonante de la insurrección.

1 Museo de la Palabra y la Imagen. (21 de julio de 2011). *1932 cicatriz de la Memoria*. [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=mLZTTxddCZg

Los militares salvadoreños tenían información de este hecho y capturaron a los dirigentes del levantamiento, dejando al movimiento sin dirección. Los campesinos indígenas no tuvieron éxito en sus campañas y fueron diezmados por los militares en solo cinco días, del 20 al 25 de enero, con la matanza de 30,000 personas (Patrick, 2004).

Muchos años después de esta masacre se presentó una gran cantidad de documentos, informes, libros, tesis escritas y documentales videográficos sobre esos acontecimientos; sin embargo, se consideró que era necesario acudir a la historia oral de los mismos "herederos de la memoria", originarios de Izalco. Ellos expresaron que los acontecimientos de 1932 dejaron marcadas sus vidas. Algunos creen que la masacre fue un engaño de algunos malos líderes que se aprovecharon de la inocencia de los campesinos indígenas, y otros piensan que la masacre fue un levantamiento de campesinos indígenas que exigían se les respetaran sus derechos de trabajadores, que se les entregaran las tierras de las que habían sido despojados.

A pesar de las décadas, se comprobó cómo algunos izalqueños mantienen el recuerdo de sus padres y abuelos con muchos detalles de sucesos individuales, vivencias de la otredad en lo más doméstico:

> Había una táctica, que se llama "limpiando y barriendo la zona". Mi abuela se acuerda de un día bien temprano, cuando escuchaban disparos, desparpajos de perros, gritos de mujeres, de niños y de gentes. Mi familia se sorprendió porque era temprano. Decía mi abuela que los militares iban casa por casa en una limpieza total. Las cuadrillas de los soldados del Estado iban a la par de cada lote; a la misma altura iban los batallones, dándole fuego y matando a la gente. Si un niño ya tenía de 10 a 12 años, igual lo mataban. Mi familia dice que alcanzaron a ver la masacre de los vecinos, ellos vieron cuando estaban incendiando (Comunicación personal, Tepas, 2015)

Los supervivientes de la masacre de 1932 heredaron su memoria a través de la oralidad. Algunos recuerdan cómo los victimarios se ensañaban colectivamente:

> Un señor de apellido Monge tenía tres descargas de fusil: en la pierna, hombro y brazo. Él contaba que los baleaban. Les disparaban de cinco en cinco, y caían unos y luego caían otros en la fosa. A todos les pegaban un disparo. Él se hizo el muerto. A él lo agarraron, los que dispararon eran soldados, descargaron los cargadores, creían que estaban muertos. Los que se salvaron se fueron a esconder a los montes, pasaron escondidos. Las heridas se les engusanaron (Comunicación personal, Arévalo, 2015).

Las historias que no se quieren recordar, los silencios de los abuelos son también para ellos actos de heroicidad:

> El abuelo Manuel Quele, un hombre como de 40 años, se defendió en medio de un árbol que había agarrado fuego, eso fue años atrás, ese árbol estaba frente a un nacimiento de agua que era propiedad de Teófilo Pineda, ahí el señor se metió y pasaba acurrucado, allí llegaban y pasaban los soldados a tomar agua y bañarse. Él no podía ni toser ni moverse. Un día acamparon frente a ese manantial, y el señor no pudo salir, hasta que se fueron, por dos días. Ahí estaba, aguantando hambre y sed (Comunicación personal, García, 2015).

La masacre fue la mejor justificación para expropiar al indígena de sus tierras:

> Mi papá me contó cómo los despojaron de sus tierras en base a las mentiras. Ellos se aprovecharon, fueron de la Guardia Nacional. Engañaban a la gente, les decían y les exigían sus escrituras de sus tierras para que no les pasara nada, y ahí es donde se aprovecharon del engaño para obtener las tierras (Comunicación personal, Chinco, 2015).

Luego de escuchar los relatos de estos entrevistados, todos aceptan los hechos; sin embargo, algunos ponen en tela de juicio los sucesos y minimizan el evento. Entre los argumentos que se escuchan está la constatación de la masacre, pero no su clasificación como genocidio ni represión:

> Acá se conmemora y salen diciendo cualquier mentira sobre esa fecha, es jugar con la memoria de nuestros izalcos. Inclusive Anderson dice que fueron 2,000 muertos. Pero unos dicen que son más de 30,000 muertos. Los adultos mayores dicen que en el censo no llegaban ni a 5,000 habitantes, son mentiras. Fue un rechazo que hicieron por los falsos líderes. El falso líder: Feliciano Ama, este no fue un mártir, él murió por traidor y se aprovechó de los hermanos indígenas (Comunicación personal, Arévalo, 2015).

La desinformación sobre los acontecimientos y la negación del hecho resulta de la contradicción entre algunos habitantes de Izalco. El personaje al que hacen alusión: Feliciano Ama, fue un líder indígena que apoyó la insurrección, fue asesinado por el Ejército salvadoreño y colgaron su cadáver en la plaza pública. Sobre este personaje, sus descendientes están siendo estigmatizados, tanto en la comunidad de Izalco como fuera del municipio, argumentando que hay aprovechamiento de su apellido luego de la masacre de 1932.

No obstante, algunos miembros de esta familia son reconocidos a nivel nacional por instituciones estatales, medios de comunicación y organismos internacionales, por ser defensores de la memoria histórica de la masacre de enero de 1932. Posiblemente, esa actitud de estigma con respecto a 1932 puede darse por miedo, olvido y desconocimiento. Un integrante de la familia Ama considera que la masacre reafirma su aceptación de ser indígena, que no niega la memoria del hecho. Según sus palabras, es la secuela mental que permite a la población negar su identidad, al verse discriminado, exterminado e invisibilizado. El miedo y la vergüenza todavía oprimen, y por ello se niegan los orígenes, como señala otro entrevistado:

> En la actualidad esa negación de su identidad es frecuente, porque aún hay miedo por el genocidio de 1932, ya que en Izalco algunos sectores aborrecen cualquier manifestación reivindicativa concerniente a pueblos indígenas, como la conmemoración del levantamiento y genocidio de 1932 (Comunicación personal, Pineda, 2015).

Esta masacre había estado en la memoria de muchos pueblos indígenas de la zona occidental pero por muchos años su contenido no había sido heredado por miedo, por no querer recordar; tampoco estaba en los planes de estudio de las instituciones educativas públicas ni privadas, por olvido conveniente, por irrelevancia, por fastidio. Así, surge la necesidad de que las instituciones estatales vinculadas a la defensa de los derechos de los pueblos indígenas propongan medidas para evitar el racismo que aún se observa, además de la expropiación de su memoria social y, sobre todo, de las falacias y la utilización histórica que algunos mantienen sobre este caso.

Rituales de conmemoración en la masacre de Las hojas, San Antonio del Monte

Los rituales conmemorativos de memoria histórica sobre masacres suelen ser organizados por civiles, por el Estado, por familiares, por sobrevivientes, etc. "La programación de cada uno va a depender de los organizadores y los invitados, según su carácter, los hay más o menos festivos, luctuosos, reivindicativos, celebratorios: pueden poseer distinto alcance e impacto, según la escala sea local, regional o nacional" (De Giorgi, 2014).

El ritual, de acuerdo con Comaroff y Comaroff en 1993, "es un elemento vital en los procesos que hacen y rehacen hechos sociales y las identidades colectivas". Además, resalta que Durkheim concibe al ritual como "un dispositivo integrador de la vida social". Ese conector se expresa en la organización social, solidaridad, cooperación y cohesión que año con año se activa en un sector de la población que conmemora (De Giorgi, 2014, p. 25).

Lo anterior, expuesto por De Giorgi (2014) en su *Política y ritual una revisión de la tradición teórica antropológica* se ubica en el estudio *Ritual de conmemoración de la masacre de Las Hojas* como un acontecimiento realizado por distintos actores, en el cual se realizan diferentes actividades que rememoran un hecho de memoria histórica y colectiva que une lazos afectivos en un determinado entorno social.

Richard, en Gatzemeir (2014), reafirma tal aseveración: "los actos conmemorativos son procesos de reinterpretación del pasado que deshace y rehace sus nudos para que se ensayen de nuevo sucesos y comprensiones (...) remeciendo el dato estático del pasado con nuevas significaciones". Implica reinterpretar el pasado para comprender el presente a través de nuevas formas de actuaciones de los grupos involucrados.

La masacre de Las Hojas

En 1983, en San Antonio del Monte, se llevó a cabo una de las masacres más reconocidas: la masacre de Las Hojas. Según historiografía consultada, la mayor parte de las víctimas masacradas indígenas aglutinados en la cooperativa agrícola de la Asociación Nacional Indígena Salvadoreña (ANIS).

Es precisamente luego de finalizado el conflicto armado interno que esta masacre fue presentada ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, en el Informe n.º 26/92, Inter-Am. C.H.R., OEA/Ser.L/V/II.83, Doc. 14 at 88 (1993), llamado *El Caso Las Hojas vs. El Salvador*, Caso 10.287. Este informe menciona:

> El día 22 de febrero de 1983, alrededor de 74 personas fueron asesinadas por miembros de las Fuerzas Armadas de El Salvador en el Cantón Las Hojas, departamento de Sonsonate, El Salvador. Todas las víctimas fueron asesinadas con armas de fuego, a quemarropa. La masacre fue cometida en forma premeditada por elementos de las Fuerzas Armadas de El Salvador, con la participación de miembros de la defensa civil. El Gobierno de El Salvador no ha logrado llevar a cabo ningún proceso jurídico eficaz contra los elementos de sus fuerzas implicados en la masacre, y ha utilizado de manera inapropiada la ley de amnistía en violación de sus obligaciones internacionales de derechos humanos.

Este caso fue llevado a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos para que fuese reconocido y juzgados sus victimarios. La justicia salvadoreña llevó a sancionar a algunos de los asesinos, pero luego fueron beneficiados por la Ley de Amnistía (1993) aplicada a esta masacre.

Según las fuentes consultadas, la masacre deviene de una pugna entre un terrateniente de la zona y un grupo de campesinos indígenas aglutinados en ANIS, por problemas limítrofes de sus tierras. La masacre se dio en el marco del conflicto armado interno salvadoreño: "en esos tiempos, los problemas personales se consideraban políticos y, sobre todo, los que tenían el poder económico podían fácilmente involucrar a campesinos, estudiantes, obreros, señalándolos como subversivos o terroristas" (Comunicación personal, Aquino, 2017)

Para recordar esa masacre, la Casa de la Cultura de San Antonio del Monte, Sonsonate, realiza cada 22 de febrero una conmemoración en memoria de las víctimas que murieron en 1983:

> Esta masacre fue una violación a los derechos humanos en contra de campesinos y miembros de la Asociación Nacional de Indígenas Salvadoreños (ANIS), quienes trabajaban las tierras que eran administradas por la cooperativa a la cual ellos pertenecían. A ellos se les acusó de ser subversivos y bajo esa excusa fueron asesinados sin derecho a defenderse (Comunicación personal, Aquino, 2017).

Desde el momento del hecho se tomaron acciones legales, no obstante, las acciones públicas de recuerdo no se realizaron hasta 2010, año en que los miembros de la Cooperativa Las Hojas y la Casa de la Cultura realizaron el ritual de conmemoración.

Aquino (2018), directora de la Casa de la Cultura de San Antonio del Monte explica: "desde hace varios años, miembros de la comunidad indígena realizaban ceremonias ancestrales donde ofrendaban a los abuelos por los espíritus de los hermanos que murieron en esa masacre". En un principio, dicha ceremonia era realizada en las orillas del río Cuyuapa, lugar donde fueron masacrados los indígenas, pero debido a la inseguridad del lugar se trasladó a la hacienda Santa Julia. Sin embargo, a partir de la construcción del monumento dedicado a las víctimas de la masacre, el ritual conmemorativo se realiza en el parque central de San Antonio del Monte.

La conmemoración de manera institucional se realiza a partir de 2010, año en que la comunidad indígena solicitó a la Casa de la Cultura que le apoyasen en dicho evento para promover y difundir la memoria histórica de su comunidad. Desde 2010, cada 22 de febrero, la Casa de la Cultura se encarga de invitar a miembros de la Cooperativa Las Hojas, representantes gubernamentales, familiares de las víctimas, personas particulares, sobrevivientes de la masacre, centros escolares, universidades, autoridades locales y nacionales, medios de comunicación, entre otros, para que participen del ritual conmemorativo.

Durante la conmemoración del 2013 en la hacienda Santa Julia, la evocación fue una mezcla de ceremonia católica y ritual indígena maya. En la ceremonia católica, el sacerdote no necesitó un altar, únicamente leyó la Biblia y relacionó los escritos con el suceso de violencia que ocurrió en 1993; en cambio, durante el ritual maya se elaboró un altar en tierra en el que ubicaron flores, semillas de maíz criollo, cacao, puros, estoraque,[2] y velas de colores.

2 Planta de la familia Styracaceae, conocida popularmente como estoraque. Styrax: nombre genérico que deriva del nombre griego clásico utilizado por Teofrasto

Este ritual fue acompañado con música de pito y tambor, así como de un caracol que era pitado a los cuatro puntos cardinales. El sacerdote maya aludía a las deidades indígenas Corazón del Cielo (Iyulu Taltijpak), Corazón de la Tierra (Iyulu ne Tal), Sol (Tunal), Agua (At) y Viento (Ejekat). Las peticiones a estas divinidades se hacían por el alma de los asesinados. La realización de la ceremonia era bajo el árbol de ceiba, que tiene características divinas, según argumentaron los indígenas. El valor social durante el ritual fue el compartimiento de chicha fermentada (bebida a base de maíz criollo).

Luego de las dos participaciones religiosas se realizó el acto protocolario, en que los representantes estatales daban el discurso político con el que animaban "a no olvidar los acontecimientos tristes de la historia" (Comunicación personal, Aquino, 2017). Al finalizar los discursos, los organizadores de la conmemoración procedieron al reparto de alimentos preparados por ellos mismos.

Según la directora de la Casa de la Cultura, la actividad se realizó "con el fin de difundir ese acontecimiento, para que las nuevas generaciones conozcan y no olviden las injusticias cometidas durante el conflicto armado" (Comunicación personal, Aquino, N., 2017).

Las conmemoraciones son, para los habitantes e invitados foráneos, un espacio de unión entre diversos sectores. Además de ser un espacio de recuerdo social y cultural, también se convierte en espacio político, en el que se desarrolló una tribuna popular que hizo a las autoridades asistentes una petición puntual: financiamiento para construir "un monumento digno para conmemorar dicha masacre" (Comunicación personal, Aquino, 2017).

Así, la particularidad de la conmemoración tuvo dos objetivos: el recuerdo de los asesinados a través de la conmemoración y la petición de construir un monumento que funcionaría para realizar la conmemoración cada 22 de febrero.

> El 22 de febrero del 2017 se dio por iniciada la construcción del Memorial a las víctimas de la masacre de Las Hojas. Con la construcción del Memorial en el parque central se pretende realizar una conmemoración con mayor asistencia y oportunidad de desarrollar un programa cultural bastante enriquecido (Comunicación personal, Aquino, 2017).

Testimonios y antropología audiovisual en la masacre del 26 febrero de 1980, Santo Domingo de Guzmán

Para el caso de Argentina, según Vezzetti (2015), el testimonio ha sido un factor central en la recuperación de la experiencia de la violencia política y el terrorismo. En El Salvador, y sobre todo en las comunidades indígenas, era bastante complicado conseguir personas que den testimonios de las masacres. Estas personas, denominadas *testigos*, eran muy importantes.

Wieviorka en 2014 se refirió a este personaje: "el testigo, como una figura dominante en la cultura de la memoria asociada a los crímenes masivos de Occidente". En ese caso, el testigo habla lo que los asesinados no pueden hacer: testimoniar (Vezzetti, 2015, p. 18).

El testimonio ha sido un elemento fundamental para conocer los hechos acontecidos durante los procesos de memoria en el marco del conflicto armado interno salvadoreño. El testimonio "fue un tesoro incalculable que debe ser leído y escuchado por las nuevas generaciones a quienes pertenece ese legado" (CPDH, 2007, p. 9).

Chamorro y Donoso Alliende (2012), en *su Antropología visual y testimonio en la postdictadura chilena*, presentan de manera acertada la concepción de testimonio:

> De esta manera, el testimonio puede entenderse como un intento de recomposición simbólica personal. Al menos en este hablar frente al otro, en ese contar el dolor, el sujeto muestra algo de la agencia que todavía le queda. No se trata, por tanto, de la representación de una víctima sino de un nuevo sujeto que aspira a una nueva correlación de fuerza y convoca a la solidaridad.

Masacre de Santo Domingo de Guzmán

Según la investigación realizada por la Comisión de Derechos Humanos de El Salvador (CDHES, 2013), ese municipio, al igual que otros, se compone de población ladina e indígena dedicada a la agricultura y al trabajo artesanal del barro, pero posee la particularidad de ser el municipio que aún conserva hablantes de náhuat[3] (lengua casi en extinción, según la UNESCO).

Este municipio, como muchos en El Salvador, no estuvo al margen del conflicto armado interno de finales de la década de los setenta y ochenta; no obstante que este conflicto se diera con mayor intensidad en las zonas norte y oriente de El Salvador, sí marcó la vida de los mingueños.[4]

A partir de diciembre de 1979, corrían rumores en Santo Domingo de Guzmán de que los grupos revolucionarios se habían infiltrado en el pueblo. El Ejército ya tenía la información sobre los grupos subversivos y sabían que la población indígena se había incorporado a las filas revolucionarias. En enero de 1980, el Ejército estaba preparando un ataque para asaltar la población. Según testimonio, "entraron varias veces con jeeps cargadas de armas pesadas y luego de hacer un reconocimiento del terreno se iban". Algunos sobrevivientes mencionaron que antes de la década de los ochenta se organizaban las cooperativas que protestaban por la injusticia social y pedían tierras. Luego, ya en la década de los ochenta, es cuando los militares actuaban con operativos llamados "tierra arrasada" como una forma de exterminio masivo. El caso en mención no fue la excepción.

Es de esta manera que, el 26 de febrero de 1980, el Ejército Nacional, apoyado por patrullas paramilitares, invadió Santo Domingo de Guzmán y asesinó a catorce indígenas revolucionarios como parte de una operación para desarticular el movimiento social y revolucionario en ese municipio (CDHES, 2013).

Los habitantes de Santo Domingo de Guzmán eran en su mayoría mujeres y hombres indígenas que se dedicaban a la agricultura que el día de la masacre fueron sacados de sus casas. Esta masacre se considera una violación a los pueblos autóctonos porque muchos de los asesinados eran nahua hablantes, indígenas naturales (CDHES, 2013).

> Eran las cuatro de la mañana del 26 de febrero de 1980, cuando la población dormía, y se divisaron unas luces en el cerro Partido, en el sector sur de la población. Era el

3 Nivel de vitalidad en situación crítica. Los únicos hablantes son los abuelos y las personas de las viejas generaciones, pero solo usan la lengua parcialmente y con escasa frecuencia.

4 Nombre que se le da a los pobladores de Santo Domingo de Guzmán.

> Ejército que venía a tomar posición, venía del Destacamento Militar número seis, el Destacamento Militar número siete, la Segunda Brigada de Santa Ana, la Policía Nacional, la Guardia Nacional y la Policía de Hacienda, totalmente invadidos. Y comienza el desastre, asesinando a las personas, más que todo a ancianos, jóvenes, y no importando mujeres embarazadas… el pánico ya había invadido a la población (CDHES, 2013).

Los testimonios de los sobrevivientes presentados en el documental explicaban cómo inició el hecho, el asombro que les causó el ingreso de los militares en el pueblo y su acción beligerante. Esta memoria oral usada como una metodología de reconstrucción de la historia de las naciones oprimidas (Mendizábal, 2009) fue dirigida hacia esa población indígena durante el conflicto armado:

> Cuando estaba amaneciendo, a eso de las siete, se oyó un artefacto fuerte, una bomba terrible. Adentro de la casa no se veía uno, del polvo. En ese momento salimos y abrimos la ventana, y se veía la tropa apuntando para el sector de la loma. A las 7:30, el que comandaba la operación gritó: "¡Todo mundo a la calle!". Y andaban con los fusiles al hombro, dijeron que saliéramos a la calle y que bajáramos a la calle (Gerardo).

> Se oían disparos alrededor de esos cerros de enfrente (Ovidio Cortez).

> Como a las cinco o cuatro y media de la mañana entró el ejército. Yo estaba trabajando en el rancho, fue como en el 80, estaban en el descampado. Estábamos fuera. Cuando empezó, estaba trabajando allá abajo, iba a traer material para la casa. Ahí me encontré con el retén y les dieron el alto, no sabíamos que había guerra. "¡Tiéndase al suelo!", me dijeron, y me tendí al suelo. De ahí, me dijo el otro teniente: "Dijo que se vaya, que la hora se nos llega". Ya llegando a la clínica empezó el bombardeo, ya no pude entrar de vuelta. Estaba lleno de tropa este lugar. Mi mamá estaba viva entonces, a ella le dijeron: "No salga, que esto se va a poner feo". Gracias a Dios que el pueblo no estaba preparado con elementos guerrilleros, por eso lograron vencer. Luego telefoneó el jefe de ellos [desconoce el rango militar] y dijo que, si en el pueblo de Santo domingo no pudieron vencerlo los guerrilleros, iba a bombardearlo. Con la fortuna de que en este pueblo los guerrilleros eran pocos los que había, en cambio, soldados era una cantidad... hasta los Atlacatl y el Belloso [Batallones de Infantería de Reacción Inmediata, BIRI] habían venido. Fue seria esa guerra. El operativo militar llegó como a las tres de la tarde, luego solo a pepenar (recoger) los muertos que quedaron, guerrilleros y soldados también, porque se enfrentaron. Fue seria esa guerra en los 80 (Miguel Ángel).

En muchas masacres, la población asesinada fue víctima de propios del lugar, denominados *orejas*. Por esta razón, muchas veces se guardaban el secreto, por temor a ser señalados:

> La misma gente del pueblo puso en mal a la gente. Acá no había guerrilla. Los de dinero no nos quisieron, por eso hubo matazón (Ofelia García).

> Nos sacaban de las casas, algunos los llegaban a matar después del 26 de febrero, porque quedaron gentes... a ellos los sacaban a todos con el Ejército (Neftalí Ramírez).

> Había temor a la guerra, porque había problemas de persecución de los hombres (Juan Torres).

La población narraba la pérdida de sus parientes:

> Mis tíos fallecieron en ese tiempo, y una familia de mi madre, tres tíos; y de mi padre, cuatro tíos; o sea, como siete tíos fallecieron (Paulina García).

Luego de los hechos graves de violencia, se presenta el miedo y la negación:

Desde entonces el pueblo quedo con miedo, afectado. Desde entonces, el sector de los pueblos indígenas, porque el ejército quería presionar demasiado al pueblo, los afectados, la gente involucrada que salía manchada ya no podía salir del pueblo. Lo que a uno le pasa, la tristeza, no se olvida; uno siente. Como dice, no piensa en venganza, lo deja a la voluntad de Dios (Margarito Vásquez).

Cuando un recuerdo es doloroso:

> En el caso mío, no quiero acordarme. Uno se acuerda lo que ha pasado y no quiere que vuelvan a eso. Yo tenía 15 días de tener el tierno (parturienta), me pusieron el fusil, pero no me había llegado el momento, acá estoy contando el cuento (Paulina García).

> Aquí en el campo, trabajando la milpa, maíz, maicillo; y las mujeres trabajando la artesanía. Los habitantes fueron cercados por elementos del ejército, la Guardia Nacional, la Policía Nacional, la Policía de Hacienda, no importando ancianos, mujeres, lo único que querían era matar (anónimo).

> Al recordar, se siente mal, no se olvida, pero al ponerse a pensar parece que fuera ayer (Ofelia García).

> Yo recuerdo uno por uno; tenía dos hijos, hembra y varón, y mi esposa que me acompañó a cada momento. Recuerdo el sufrimiento que me causaron físicamente y psíquicamente. Que alguien le haga mal a uno no es tan fácil (Lucas Cortez).

Durante la producción del video, se recrearon las imágenes del pasado para dar a conocer el hecho, para dialogar, y sobre todo para exteriorizar el sentimiento guardado por años. Pero también para objetivar el recuerdo y legitimarlo socialmente (Mendizábal, 2009).

> Hay historias de mucho sufrimiento, de una violencia extrema ocasionada por las Fuerzas Armadas. Es un ejercicio interesante, porque la gente no solo está contando lo que recuerda de los hechos, sino también está dándose la oportunidad de sacar todo el dolor y el sufrimiento que han tenido guardado por muchos años. Lo que vimos fue un paso a paso de reconstruir la historia, de abrir la posibilidad de que la gente quiera contar la experiencia, y nosotros sabemos que aquí ha sido un proceso bien difícil de recuperación de la memoria. La gente no ha tenido la posibilidad de reunirse grupalmente y poder contar lo que sucedió. Este es un primer ejercicio y estamos muy satisfechos con lo que hemos encontrado. Nos hemos dado cuenta de que la gente tiene mucho dolor todavía, un dolor profundo que no ha logrado salir (CDHES, 2013).

El respaldo de los audiovisuales para ejemplificar los testimonios de las personas que padecieron en primera línea los hechos de la masacre de Santo Domingo sirvieron para el análisis antropológico de ideologías y códigos culturales que pueden ser de gran ayuda para

entender por qué surgen determinadas representaciones en ciertos momentos, y de qué modo y por qué razón cambian a lo largo del tiempo; cambios que son perceptibles en las nuevas generaciones, un caso interesante que está ocurriendo en ese municipio.

Conclusión

La memoria sobre la violencia contra los pueblos indígenas en El Salvador fue ocultada durante mucho tiempo por el Estado y una parte de la sociedad dominante. La resistencia abarcaba muchos siglos y, tal como explican Villa y Houghton (2005), "el etnocidio como marca histórica, tiene la otra cara que habla de la resistencia, en algunos casos oculta, en otros abierta, al final la síntesis del camino". En el caso del Estado salvadoreño, que estuvo involucrado en actos de lesa humanidad y sucesos de violencia en contra de las poblaciones indígenas durante el siglo XX, no se han establecido procesos eficaces adecuados de investigación y sanción penal; por ello, se le exhorta a buscar medidas inmediatas para conocer la verdad, para que se haga justicia y se repare a las víctimas de esas masacres (CIDH, 2017), pues no ha habido respuestas concretas hacia los indígenas que han perdido sus bienes, propiedades y, sobre todo, a sus familias.

En estos tiempos, de las tres masacres contra los indígenas salvadoreños presentadas, dos de ellas han tenido actividad mediática e institucional: la sentencia internacional de la masacre de Las Hojas, que tuvo repercusiones judiciales internacionales; y la masacre de 1932, de la que, con el fin de mantener la memoria histórica, transmitir el respeto y resarcir de alguna manera el daño a los indígenas en el genocidio de 1932, el Estado salvadoreño envió por escrito a las Naciones Unidas el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos: respuesta por escrito del Gobierno de El Salvador a la lista de cuestiones* (CCPR/SLV/Q/6).[5] No obstante, la masacre de Santo Domingo de Guzmán no ha tenido mayor apertura mediática ni institucional, la comunidad es la única que ha realizado acciones de visibilización a través de las conmemoraciones anuales. Tampoco ha habido seguimiento de parte de TVES, que realizó el video analizado.

Lo distintivo de las tres masacres es que se caracterizan por la violencia desde sus respectivos tópicos teóricos, pero también se refieren al papel del Estado, que estuvo involucrado en estos actos de violencia en contra de la población indígena durante la historia pasada. Aunque en estos tiempos ha tomado iniciativas de visibilizacion, reconocimiento constitucional y resarcimiento e intenta reparar el daño histórico a estas comunidades a través de la construcción y declaratorias de Bienes Culturales a lugares de memoria o dictaminando leyes y políticas públicas.[6]

Las comunidades realizan rituales conmemorativos en los tres lugares en que se llevaron a cabo las acciones de violencia contra los pueblos indígenas. Estos espacios de recuerdo (Rodney, 2013) son actualmente elevados a espacios de carácter sagrado por familiares y amigos de las víctimas de las masacres. La acumulación de recuerdos (Rodney, 2013), el lugar en que fueron fusilados y enterrados en una fosa común los cuerpos de los indígenas asesinados, los sitios en los que se han construido mausoleos, murales o monumentos y las conmemoraciones del recuerdo constituyen el presente moderno por el pasado. En ellos

5 Debe abordarse al examinar el Sexto Informe Periódico de El Salvador (CCPR/C/SLV/6), Derechos de las Minorías (artículo 27), respuesta al párrafo 24 de la lista de cuestiones.

6 *Política Pública de Pueblos Indígenas* y *Política Nacional de Salud de Pueblos Indígenas*, reforma al artículo 63 de la Constitución, etc.

se erigen, como una metáfora de bien tangible e intangible, restos del pasado cuyo objetivo es el de reconstruir historias, nuestras herencias (Rodney, 2013). Es importante reconocer y conmemorar en estos espacios, pero es imprescindible que el Estado salvadoreño actúe e investigue para conocer la verdad de los hechos, y para enjuiciar y sancionar a los responsables por la gravedad de los delitos de violencia hacia los pueblos indígenas.

En los tres casos presentados con sus respectivas peculiaridades se ha llegado a la siguiente reflexión; da la impresión que la violencia que el Estado salvadoreño ejerció sobre estos pueblos fue por su vínculo con las fuerzas irregulares; esta consideración radica, en la ocultación del Estado de esos hechos, a pesar del reconocimiento constitucional hacia los pueblos indígenas[7], la verdad, la justicia y la reparación por las denominadas masacres indígenas.

Referencias bibliográficas

Adell, N. (2014). Le lieu, le lien, la loi. *Faire le Secret Dossier Thématique de Mondes Contemporains*, 5, p. 13.

Comisión de Derechos Humanos de El Salvador (2013). *Memorias de violencia en Santo Domingo de Guzmán*. El Salvador: DIGNITY.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos CIDH. (1993). Informe no. 26/92, Inter-Am. C.H.R., OEA/Ser.L/V/II.83, Doc. 14 at 88 (1993). *El Caso Las Hojas vs. El Salvador*, Caso 10.287

Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2017). *CIDH urge a El Salvador a continuar combatiendo la impunidad para los graves crímenes del pasado*. Comunicado de prensa, 21 de septiembre de 2017, supranota 4. http://www.oas.org/es/cidh/prensa/comunicados/2017/012.asp

Centro para la Promoción de Derechos Humanos Madeleine Lagadec. (2007). *Masacres. Trazos de la historia salvadoreña contados por las víctimas.* 2da Edición.

Chamorro Pérez, A y Donoso Alliende, J. (2012). Antropología visual y testimonio en la postdictadura chilena. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales,* (42). 51-70. https://revistas.flacsoandes.edu.ec/iconos/issue/view/24

Da Silva Catela, L. (2015). Génesis de las violencias y las memorias en Argentina. *Revista de Historia*, 31, pp. 31-40.

De Giorgi, Á. (2014). Política y ritual: una revisión de la tradición teórica antropológica. *Trama. 5*(5), 24-28. http://auas.org.uy/trama/index.php/Trama/article/view/18

Díaz, P. (2010). La memoria histórica. *Revista Digital Sociedad de la Información,* 19, 1-8. http://www.sociedadelainformacion.com/

Falla, R. (1992). *Masacres de la selva: Ixcán, Guatemala (1975-1982).* Editorial Universitaria.

Gatzemeier, C. (2014). La representación de la memoria en textos de la generación de los hijos/nietos de la dictadura. *Revista de Historia*. (31), 76-81.

7 Art. 1.- Ratifícase la incorporación de un inciso al Art. 63 de la Constitución, contenida en el Acuerdo de Reforma Constitucional Nº 5, de fecha 25 de abril del 2012, publicado en el Diario Oficial Nº 84, Tomo Nº 395, de fecha 9 de mayo del mismo año, así: "El Salvador reconoce a los pueblos indígenas y adoptará políticas a fin de mantener y desarrollar su identidad étnica y cultural, cosmovisión, valores y espiritualidad."

Grau Rebollo, J. (2012). Antropología audiovisual: reflexiones teóricas. *Alteridades, 22*(43), 162-167. http://www.scielo.org.mx/pdf/alte/v22n43/v22n43a11.pdf

Gutiérrez Chong, N. y Villagrán Muñoz, C. (2012). *La lucha memorial indígena en El Salvador y Uruguay*. El uso político de las masacres genocidas para demandar reconocimiento y derechos como pueblos originarios. EUMED.net. http://www.eumed.net/libros-gratis/2011f/1119/lucha_memorial_indigena_salvador_uruguay.html

Halbwachs, M. (2004). Memoria colectiva y memoria histórica. Centro de Investigaciones Sociológicas. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (69). (Obra publicada en 1968)

Jones, G. (2014). *Secrecy.* Annual. Review of Anthropology. (43), 54-62.

Lara Martínez, C. y Rodríguez Herrera, A. (2018). *Identidad étnica y globalización. Las identidades indígenas de Izalco y Cacaopera* (1999). En L.M. Castro, R. O. López Salazar (Eds.), *Antología del pensamiento crítico salvadoreño contemporáneo* (pp. 33-62). CLACSO.

Lindo Fuentes, H., Ching, E., y Lara Martínez, R. (2010). *Recordando 1932: la matanza, Roque Dalton y la política de la memoria histórica*. 1a edición; Facultad de Latinoamericana de Ciencias Sociales, El Salvador.

Marroquín, J. (2015). *La identidad indígena de Izalco.* (Tesis de Posgrado). Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, España.

Mendizábal, R. (2009). *El video como instrumento de investigación social: la antropología visual como metodología.* Iván Rodrigo. https://ivanrodrigo.wordpress.com/2009/02/15/el-video-como-instrumento-de-investigacion-social-la-antropologia-visual-como-metodologia/

Patrick, L. (april-june, 2004*).* Indigenous Rights in El Salvador: Prospects for Change. *Human Rights Review, 5,* 92–102. https://doi.org/10.1007/s12142-004-1011-7

Peterson B. G. (2005). *Unsettled Remains: Race, Trauma and Nationalism in Millennial El Salvador.* (Tesis de doctorado en Filosofía). The University of Texas at Austin.

Rodney, H. (2013). Forgetting to Remember, Remembering to Forget: Late Modern Heritage Practices, Sustainability and the Crises of Accumulation of the Past. *International Journal of Heritage Studies*, *19*(6), 579-595. http://dx.doi.org/10.1080/13527258.2012.678371

San Román, T. (2008). Debates informes y entrevistas. Sobre la investigación antropológica. *Revista de Antropología Social*, 18, 235-260.

Televisión de El Salvador. [TVES]. (2017, diciembre 13). *Cap. 47* Masacre en Santo Domingo de Guzmán, Sonsonate. [Archivo de video]. https://vimeo.com/247213666

Tilley, V. (2009, 22 de enero). Indígenas: los salvadoreños invisibles. Clío y Mnemósine. https://josecal.wordpress.com/2009/01/22/una-excelente-entrega-de-el-faro-sobre-1932-en-el-salvador/

Vezzetti, H. (2015). Nuevas memorias del pasado reciente en la Argentina. La violencia revolucionaria en primera persona: del crimen y las víctimas a las escenas de la reconciliación. *Revista de Historia*. (31), 17-23.

Villa, W. y Houghton, J. (2005). *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia, 1974-2004*. Santa Fé de Bogotá: Centro de Cooperación al Indígena, Organización Indígena de Antioquia, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

La influencia del estado modernista en el desarrollo del esoterismo popular salvadoreño. El caso del Hermano Maximiliano Hernández Martínez

The ascendancy of the modernist state in the development of Salvadoran folk esotericism. The case of Brother Maximiliano Hernández Martínez

Antonio García Espada
antonio.garcia@unicach.mx
https://orcid.org/0000-0003-1158-1018

Palabras clave:
Modernismo Político, Nacionalismo Palingenésico, Secularización, Espiritismo, Teosofía, Esoterismo, Religión, Martinato, Maderismo, Sandinismo.

Keywords:
Political Modernism, Palingenetic Nationalism, Secularization, Spiritism, Theosophy, Esotericism, Religion, Martinato, Maderismo, Sandinismo.

Acerca del autor:
Profesor Investigador Titular
Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica
San Cristóbal de las Casas, México
Google Scholar:
https://scholar.google.com/citations?user=gznbkgEAAAAJ&hl=en

Resumen

El esoterismo es hoy en día una de las principales manifestaciones de la cultura popular latinoamericana. A esta enorme e indefinida matriz cultural pertenece el culto a los Hermanos Espirituales, también conocidos en El Salvador como patronos populares o sencillamente como santos apócrifos. Se trata de un fenómeno cultural extremadamente subalterno e invisibilizado tanto por prejuicios sociales como por falta de audacia científica. La dificultad que esto implica para el estudio de los orígenes históricos de esta expresión vernácula de la cultura solo puede ser sorteada empleando una metodología desprejuiciada y altamente multidisciplinar. El estudio de la memoria y la oralidad desplegada en torno a los Hermanos Espirituales nos sitúa rápidamente ante el martinato. El presidente Hernández Martínez (1931-1944) apostó fuerte por la radiodifusión y la incipiente cultura de masas para promocionar la teosofía, el heliocentrismo, el vitalismo, el espiritismo y otras herramientas esotéricas típicas también de regímenes como el maderismo mexicano. Igualmente cabe establecer continuidades con discursos como el sandinista nicaragüense con el que el martinato compartió causas como el antiimperialismo, el unionismo centroamericano y el indigenismo. Todo ello puede ser leído como una expresión de ultranacionalismo palingenésico, típico del modernismo político y caracterizado también por el caudillismo, el totalitarismo, el populismo y el regeneracionismo, propios también de los fascismos europeos. El fin ultimo de los modernismos políticos no es otro que el fortalecimiento del estado-nación con una sacralidad equivalente a la del cristo-centrismo de la teología católica. La hipótesis de la presente investigación es que este postrero esfuerzo secularizador destinado a la exaltación nacionalista característica del estado modernista puso en circulación nuevos discursos de autoridad que accidentalmente pudieron ser apropiados por el pueblo para dar salida a necesidades específicas y expresiones típicamente vernáculas de la cultura salvadoreña como el culto a los Hermanos Espirituales.

Abstract

Esotericism is today one of the main manifestations of Latin American popular culture. To this huge and undefined cultural matrix belongs the cult to the Spiritual Brothers, also known in El Salvador as popular patrons or simply as apocryphal saints. It is an extremely subaltern cultural phenomenon, made invisible both by social prejudices and by the lack of scientific audacity. The difficulty this implies for the study of the historical origins of this vernacular expression of culture can only be overcome by using an unprejudiced and highly multidisciplinary methodology. The study of the memory and orality displayed around the Spiritual Brothers quickly places us before the Martinato. President Hernández Martínez (1931-1944) bet strongly on radio broadcasting and the incipient mass culture to promote theosophy, heliocentrism, vitalism, spiritualism and other esoteric tools also typical of regimes such as Mexican Maderism. It is also worth establishing continuity with discourses such as the Nicaraguan Sandino with whom Martínez shared causes such as anti-imperialism, unionism and indigenism. All of this can be read as an expression of Palingenetic ultranationalism, typical of political modernism and also characterized by autocracy, totalitarianism, populism and regenerationism, also typical of European fascisms. The ultimate goal of political modernisms is none other than the strengthening of the nation-state with a sacredness equivalent to that of the Christocentrism of Catholic theology. The hypothesis of the present investigation is that this last secularizing effort destined to the nationalist exaltation characteristic of the modernist state placed in circulation new discourses of authority that could be appropriated by the people to give way to specific needs and typically vernacular expressions of Salvadoran culture such as the cult of the Spiritual Brothers.

Introducción

El general Maximiliano Hernández Martínez, presidente de la República de El Salvador desde diciembre de 1931 hasta mayo de 1944, es de lejos el personaje público que más ha atraído la atención de los historiadores y también del público general. Raro es el salvadoreño que no reconoce inmediatamente su nombre. Entre las clases medias y altas suscita verdaderas pasiones. La adscripción y rechazo a su figura sigue siendo a día de hoy uno de los indicadores más precisos para señalar filiaciones políticas de derechas y de izquierdas. Pero, más sorprendente aun, el presidente Martínez es también central en la cultura popular salvadoreña, desde donde es recordado con especial cariño, como "uno de los nuestros" e incluso venerado cual santo católico, a menudo denominado Hermano Espiritual.

Tamaña popularidad tiene una plausible explicación en la extraordinaria extensión de su mandato, el más largo de la historia del país, así como por sentar las bases del régimen militar más longevo y estable de todo el siglo XX latinoamericano. La centralidad de Martínez en la historia política, militar, económica, social y cultural del siglo XX salvadoreño ha sido sustentada por la historiografía echando mano de un auténtico arsenal de fuentes y razonamientos lógicos.[1] Sin embargo, no disponemos de nada similar para dar con una explicación plausible de la elevación de Martínez a los altares populares, de su conversión en divinidad vernácula y su centralidad en el universo de los Hermanos Espirituales salvadoreños. El presente capítulo es un intento de orientar la investigación en este sentido.

Para ello tomaremos como primera guía el estudio de la memoria, las historias orales que rodean a estos Hermanos Espirituales. Recurriremos también al archivo, aunque asumiendo su escasez. Trataremos los raros documentos (tanto hemerográficos, como literarios y de archivo) bajo el paradigma indiciario; con suma atención, atentos a cada detalle, asumiendo

la inabarcable unidad de la realidad y la incapacidad inherente al pensamiento abstracto para captar dicha unidad. Esa misma circunspección obliga también a buscar una contextualización rica, lo más amplia y desprejuiciada posible, para comprender mejor los hechos. Una historia cultural y global del problema propuesto animan al establecimiento de comparaciones y continuidades con fenómenos similares o cercanos en el espacio y el tiempo.

Martínez apostó decididamente por el esoterismo. Lejos de tratarse, como sostiene el grueso de la historiografía especializada y buena parte de la opinión pública, de una mera excentricidad del señor presidente, el objetivo de este capítulo es traer al frente esta faceta de Martínez para ponerla en el centro de su ejercicio de poder. Así lo demuestra el estudio comparado de fenómenos históricos próximos como el sandinismo nicaragüense o el maderismo mexicano. Examinados bajo la perspectiva del esoterismo político, la continuidad de los casos mexicano, nicaragüense y salvadoreño es innegable. La misma perspectiva, además, acaba desembocando en procesos históricos de larga duración como el modernismo, cuyo ámbito de aplicación es prácticamente universal y cuya característica más prominente es la incapacidad o renuencia a establecer fronteras rígidas entre las diferentes expresiones del espíritu, la naturaleza o la inteligencia. Al final del capítulo la pregunta inicial continuará abierta, aunque no sin la esperanza de haberse acercado, aunque sea mínimamente, a su pronta resolución. El objetivo es mejorar nuestra comprensión sobre la circulación de ideas y prácticas entre clases sociales tan fuertemente dicotomizadas como las salvadoreñas, procurando, de paso, ensanchar la, por lo general exigua, cuota de agencia, autonomía y originalidad atribuida por las ciencias sociales a las clases subalternas en su confrontación con las clases dominantes.

El Hermano Martínez

Maximiliano Hernández Martínez cuenta con su propio nicho en el panteón de los Hermanos Espirituales. Las imágenes veneradas del general suelen ser fotografías de medio cuerpo, vistiendo galas militares y rodeado de áureos arcos de triunfo y chillonas flores. Es probable que su culto, como el del Hermano Emeterio Ruano, esté asociado al pacto con el diablo. Varios entrevistados lo relacionan con peticiones de fuerza, disciplina y orden relacionadas con la delincuencia callejera, la violencia, los secuestros y las extorsiones de las pandillas, así como con prácticas sacrificiales. Aunque dichos íconos abundan en El Salvador, lo cierto es que no ha sido posible, en el marco de esta investigación, recabar información de primera mano de algún devoto suyo, sino tan solo rumores, algunos muy coloridos y extravagantes, que llegan al extremo de relacionar su culto con el sacrificio humano, presuntamente llevado a cabo, de vez en cuando, en el volcán de San Salvador.

Pero esta faceta de Maximiliano Hernández Martínez no es la principal causa de su celebridad entre los devotos de los Hermanos Espirituales. Era Martínez a quien servía la Hermana Trinidad Huezo como cocinera. Era Martínez quien acudía con asiduidad a las consultas del Hermano Macario Canizalez en Izalco. Fue contra Martínez que el Hermano Ernesto Interiano desarrolló su carácter heroico y encontró su trágico final. Martínez era parte del plan diabólico contra el Hermano Emeterio Ruano que acabó condenándolo a la ruina y el olvido. También los devotos de los Hermanos Telesforo Sagastizado, Trema Adonay, Raúl

Lonchin, Margarita la Gitana, Juana Rivas, José María Miranda y Julio Cañas los relacionan con Martínez, como consultores espirituales, colegas, rivales, enemigos, curanderos o testigos de algún célebre episodio de la vida del presidente. Es con el uniforme del general Martínez que a menudo visten al Hermano San Simón en El Salvador, etc.

Los nombres hasta aquí mencionados corresponden a algunos de los principales y más célebres Hermanos Espirituales salvadoreños. Hermano Espiritual es como en El Salvador se denomina a un tipo de deidad muy específico, con la que se establece relaciones devocionales mediante imágenes, estampitas, cuadros e incluso estatuas de dimensiones variables. A ellos se les pide todo tipo de favores, aunque suelen predominar los relacionados con necesidades cotidianas e incluso mundanas: dinero, empleo, éxito en los negocios, salud, amor, sexo, soluciones a problemas legales, encontrar a personas extraviadas o secuestradas, remedio contra amenazas o extorsiones, en suma, cuitas recurrentes de la vida moderna en países como El Salvador. Tales cultos no son autónomos ni independientes, sino que están estrechamente relacionados con la antigua costumbre de los *altares familiares*. Esta suerte de templos domésticos tiene su origen en el culto a los santos católicos. De hecho, los Hermanos Espirituales a menudo comparten espacio con dichos santos y aunque la confusión entre santos canónicos y santos apócrifos es de plano inaceptable para las instituciones católicas, lo cierto es que desde la perspectiva de sus devotos no es fácil distinguirlos.

En sus rasgos elementales los Hermanos Espirituales salvadoreños son fácilmente comparables con deidades similares a lo largo de toda Latinoamérica, desde México hasta Argentina, conocidos bajo los más variados nombres, como patronos populares, narcosantos, animitas, cajitas o sencillamente espíritus. A pesar de su raigambre, su originalidad y las millones de personas relacionadas con estos cultos, el fenómeno en su conjunto es mal conocido y por lo general tratado con desprecio desde las instituciones públicas, las instancias académicas y los medios de comunicación. Ciertamente, las comunidades formadas en torno a estos cultos subalternos suelen contar con especialistas conocidos como curanderos, brujos, santeros, médiums o simplemente médicos sin licencia. Pero su característica más notoria es la multiplicidad de tradiciones, modalidades cultuales y sensibilidades religiosas amalgamadas en torno a este fenómeno cultural (prehispánicas, africanas, asiáticas, mediterráneas, anglosajonas, etc.). A su complejidad, heterogeneidad y dificultad de conceptualización se debe su denominación de esoterismo. A pesar de la falta de especificidad del concepto, su uso es cada vez más aceptado, en buena parte, por los agentes involucrados (especialistas, clientes, conocedores, estudiosos, detractores, etc.).

En relación con El Salvador, las más recientes y exhaustivas investigaciones sobre los Hermanos Espirituales han demostrado el régimen de semihistoricidad de estas deidades nativas[2]. Si bien, buena parte de ellos cuentan con pruebas documentales de su existencia, las hagiografías por las que son venerados no siempre son demostrables, por lo que, en ocasiones, se contradicen abiertamente los hechos verificables. Pongamos por ejemplo la asociación entre el Hermano Julio Cañas y el Hermano Ernesto Interiano en tareas de búsqueda y protección de pobres y perseguidos. Dicha asociación no pudo darse en vida de ninguno de los dos ya que el primero murió cuando el segundo no contaba más de diez años

2 Véase: García Espada (2013, 2014, 2016a, 2016b, 2019a) y Erquicia Cruz (2014).

de edad. La Hermana Trinidad Huezo tiene en El Salvador varias tumbas, pero en ninguna de ellas están los restos de la imagen utilizada por el Banco Nacional de El Salvador para ilustrar los billetes de colón de los años treinta, que es de donde procede la imagen hoy venerada de esta semidiosa salvadoreña de la abundancia. Los rostros de otros Hermanos Espirituales proceden igualmente de embalajes y grabados publicitarios sin relación posible con la biografía y el nombre atribuido por sus devotos, etc.

A excepción de las relaciones verificables, aunque absolutamente tangenciales, que pueden establecerse entre el presidente Martínez y Ernesto Interiano e incluso con Emeterio Ruano,[3] en el resto de los casos o no ha sido posible encontrar el vínculo o es de plano imposible hallarlo. Pero aquí también hay que reconocer fallos importantes en el método científico del historiador para quien, justo es reconocerlo, grandes porciones de la realidad pasan completamente inadvertidas ante sus narices. Este puede ser el caso de estos héroes espirituales, muchos de ellos subalternos y casi todos vernáculos, a los que no hay que recriminar excesivamente su invisibilidad en los archivos. Así que, para estar a la altura de la dificultad impuesta por la oralidad de las fuentes y su sentido devocional, la investigación científica tendrá que dirigir su método a un área intermedia, vagamente esbozada y hermenéuticamente abierta. La pista a seguir por tanto es la "proximidad afectiva" entre Martínez y el rico, vasto y complejo cosmos de los Hermanos Espirituales.

El Brujo

Las historias sobre Martínez que se cuentan en las comunidades creadas entorno al fenómeno de los Hermanos Espirituales, cada una a su manera, se refieren a él como brujo, teósofo, espiritista o maestro. Dicen que era asiduo a la magia y la brujería, que acudía con insistencia al auxilio de vasos, médiums o curanderos locales, de los que se servía incluso para la toma de serias decisiones de gobierno (una práctica que con la misma naturalidad atribuyen a un buen número de los políticos del país desde entonces hasta nuestros días). Básicamente, los devotos consideran a Martínez uno de los suyos. Ojalá la respuesta a esta hipótesis esté todavía reposando, polvorienta, en algún anaquel inexplorado. En el estado actual de la cuestión habrá que, de nuevo, conformarse con una mirada periférica, incapaz de ver el centro del asunto, pero mejor situada para conocer la magnitud de su alcance.

La pista más segura a seguir aquí es la dejada por la propia burocracia del Estado, para ser preservada en archivos oficiales que permanecen hasta nuestros días. Se trata de las "Pláticas Doctrinales" del presidente, emitidas radiofónicamente a toda la nación, una vez a la semana durante cuatro años, de enero de 1940 a diciembre de 1943, y diligentemente registradas por funcionarios del Ministerio de Gobernación para su salvaguarda en el Archivo General de la Nación salvadoreña.[4]

En una amalgama de ideas a veces difíciles de distinguir y expresadas de maneras no menos enigmáticas, el general Martínez buscaba edificar al pueblo entero, ser su maestro en el arte de llevar una vida mejor, para el estado y para uno mismo. El contenido y sentido de sus pláticas cubre un amplio arco temático, plagado de saltos en el tiempo y alguna que

3 Sobre "El asombroso caso de Emeterio Ruano" (García Espada, 2019b, pp. 121-136).
4 AGNsv General Maximiliano Hernández Martínez, Serie 05, Pláticas doctrinales. Expedientes; 10, 29, 34, 42, 50, 53, 68 y 86.

otra falsificación. El general admiraba a Annie Bessant, los jesuitas y Gengis Khan, leía a Krishnamurti, Jinarajadasa y Napoleon Hill. Odiaba en cambio a Gandhi y Freud y reconocía como sus verdaderos maestros a "los eternos alquimistas y rosacruces, que los ha habido desde que el mundo es mundo", los a menudo también mencionados como "médicos invisibles". Desde las ondas emitió sus convicciones vegetarianas, abstemias y naturistas, llegando a poner de moda en El Salvador de los años 40 el uso de aguas coloreadas para curar aflicciones del espíritu, caminar descalzo siempre que se pudiera, meditar en la reencarnación y el uso terapéutico de la botánica. Desde la radio proclamaba con ahínco su espíritu democrático y su firme defensa de la libertad total de cultos. Al final, sale más a colación su apuesta por una filosofía del equilibrio, una especie de confucianismo centroamericano que de la armonía en el microcosmos del cuerpo deriva todo el orden en el macrocosmos de la sociedad. La nota dominante, sin embargo, la dan los altos ideales, la apuesta por la regeneración social y espiritual, la fe en un nuevo y brillante futuro para la patria. Así algunos títulos: "La perfección del ser humano", "La perfección de las religiones en la humanidad", "El pensamiento producto de la Divinidad", "Dualidad del ser humano", "Evolución espiritual", "La fraternidad en el mundo", "La autodeterminación", "La cultura del pensamiento", etc.

El afán pedagógico del Brujo de San Matías – así conocido por su lugar de nacimiento – tuvo una gran repercusión social. El uso de las ondas coincidía con la gran difusión que por esos años tuvieron los aparatos radiofónicos también entre los niveles más populares, a menudo analfabetos y, de hecho, los más ancianos todavía recuerdan las pláticas doctrinales del presidente como eventos sociales que a veces reunían a familias, amigos y comunidades entorno al transistor. De todas maneras, es difícil medir con alguna precisión el impacto de los discursos del general en los diferentes niveles del múltiple y variado universo social salvadoreño, las bases decodificadoras empleadas por el pueblo o el nivel de interiorización de los mensajes presidenciales. Con respecto a su inmediata antecesora, la prensa escrita, la radio incrementaba el alcance de la comunicación en la misma medida que disminuía la capacidad de control sobre la recepción de dicha comunicación. La eficacia de la radio como agente de desarrollo y consolidación de la sociedad de masas puso en manos de Martínez la posibilidad de ensayar una nueva economía política, aun a riesgo de trastocar el orden hegemónico vigente.

Tan ambicioso objetivo requería de gran determinación y confianza en sí mismo por parte del nuevo presidente. Ciertamente, Martínez pertenecía, por derecho propio, a la élite más ilustrada y asertiva de El Salvador. Junto a su amigo y futuro ministro de gobernación, el general José Tomás Calderón había entrado al prestigioso Ateneo salvadoreño como socio en 1924. Los dos exitosos, y cultos generales, rápido asumieron cargos importantes dentro de la institución hasta llegar a lo más alto del selecto club. En 1929, como presidente del Ateneo, Martínez ya se prodigaba en ampulosos discursos sobre grandilocuentes ideas como "Bosquejo del concepto de Estado desde el punto de vista de la filosofía esotérica" en los que anticipaba la necesidad de correlacionar avance espiritual individual, servicio social, "los ideales del Estado y la masa social" (Lara, 2011, p. 86).

El entusiasmo con que Martínez antes de ser presidente de la República anunciaba el orden espiritual que constitucionalmente regiría El Salvador del futuro provenía empero de otra fuente formativa, la teosofía, dentro de la que también alcanzó altos cargos directivos

en una de sus principales logias, la Aletheia (Rodríguez Dobles, 2011, p. 86). Después, a lo largo de toda su carrera política se mantuvo fiel a su adscripción teosófica, declarándose también vitalista yheliocentrista, rodeándose, siempre que fuera posible, de teósofos como Max Brannon y Juan Talavera a los que nombró Ministro de Hacienda y Secretario del Partido (PROPATRIA) respectivamente o el mismísimo Salarrué, uno de los artistas más completos de El Salvador y mimados por el martinato. Desde el poder Martínez alentó además la fundación de nuevas logias como la Teolt y la Karma que eran dirigidas por altos miembros de su gobierno (Casaus Arzú, 2011 y Mejía Burgos, 2014).

El capital simbólico de Martínez era inmenso. El general, desde lo más alto del Ateneo y de la teosofía, consiguió en 1931 la presidencia de la Republica y se convirtió en una especie de rey-filosofo platónico, un líder carismático, el auténtico profeta del pueblo salvadoreño.

El martinato

Es harto difícil dar con las pinceladas precisas para retratar el régimen de Maximiliano Hernández Martínez, en buena medida, debido a profundas fracturas ideológicas alimentadas por sensibilidades resentidas después de años de guerras y auténticos baños de sangre. La situación se complica aún más por la elección de los dos bandos enfrentados en la guerra civil de los 80 – los dos partidos políticos que hasta hace poco dominaban el arco parlamentario salvadoreño – de un mismo suceso del martinato para ubicarse en polos opuestos del espectro ideológico: la matanza del 32. Celebrada por los partidos de derecha e izquierda, como su momento fundacional, todavía está entre sus principales consignas simbólicas la adscripción o no, al estilo, sentido y recuerdo del martinato.[5]

No está del todo claro o no hay consenso al respecto de los hechos, ni siquiera los fundamentales, en torno a la matanza de enero de 1932: si hubo levantamiento indígena, de qué magnitud fue, el alcance de la participación del Partido Comunista, si la reacción fue solo del gobierno o participaron en la represión sectores privados también, si las bajas alcanzaron los 10, los 20, los 30, los 40 mil muertos, etc. Lo cierto es que este suceso inaugural – tan solo dos meses después del asalto al poder de Martínez – ha generado dos interpretaciones del martinato radicalmente opuestas. Por una parte, es visto como una época de orden y disciplina, en la que se canceló completamente la deuda externa y se propició el mayor salto modernizador en instituciones e infraestructuras. Por otra, es leído como una brutal dictadura militar, la más duradera de la historia del país (1931-1944), que sentó las bases del que habría de ser el régimen militar más longevo y estable de todo el siglo XX latinoamericano (1944-1979) y la verdadera causa de la guerra salvadoreña entre el ejército y la guerrilla (1980-1992). Para la izquierda salvadoreña, Maximiliano es un genocida que acabó con las últimas manifestaciones vivas del aborigen salvadoreño, su vestimenta, su lengua, su ciencia y su filosofía. Desde esta perspectiva, ampliamente interiorizada por la historiografía oficial, el martinato fue la dictadura del capital, en plena consonancia con la tradición burguesa del siglo XIX y el epítome de la larga memoria de opresión y explotación

5 Para el partido conservador ARENA el evento de Izalco es celebrado "como la tumba del comunismo en América" según reza su himno y para la izquierda del FLMN el levantamiento del 32 es celebrado como primera revolución bolchevique en todo el continente americano.

sufrida por el pueblo salvadoreño desde tiempos de Pedro de Alvarado.[6]

Todo apunta, de nuevo, a un conflicto entre memoria y archivo, entre las necesidades particulares del presente y las posibilidades efectivas de dotarlas de legitimidad histórica. Pero también responde a un curioso fenómeno: cierta incapacidad de clasificar el martinato de acuerdo con las categorías ideológicas imperantes en la actualidad.

Lo cierto y lo sorprendente es que, los documentos de la época constatan un interés en Martínez, por la cuestión indígena, nunca antes visto en presidentes salvadoreños, hasta el punto de granjearle el título de "patrono del indigenismo centroamericano" (Lara, 2011, p. 134). Su gobierno estuvo marcado por el afán de impulsar el arte autóctono, investigar el folclore nacional y liberar "el alma de la raza" (Lara, 2011, p. 105). Su plan estrella, el de Mejoramiento Social, era toda una apuesta por la liberación material del campesinado como prerrequisito para la (teosófica) liberación espiritual. El plan comprendía una reforma agraria, la distribución de tierras a largos plazos y precios económicos, la construcción de vivienda barata, facilitar créditos y trabajos de irrigación. En defensa del "indígena cuscatleco" el martinato llegó al extremo de adentrarse en una discusión hasta entonces inédita en El Salvador y aún hoy lejos de estar resuelta: el derecho indígena a las tierras ancestrales. De hecho, el reglamento para la adjudicación por lotes de terrenos de propiedad nacional es muy similar al concepto cardenista del ejido; una semejanza tan obvia como inexplorada por la historiografía especializada. La conexión más explícita en este sentido entre Hernández Martínez y Lázaro Cárdenas (1934-1940) es el envío de una delegación salvadoreña al Primer Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro de 1940, donde se demostró una sintonía total entre los proyectos del cardenismo y del martinato por "mexicanizar/salvadoreñizar al indígena" (Lara, 2011, p. 198).

El indigenismo de Martínez encontró abrevadero también en otras fuentes mexicanas. En su visita a El Salvador en 1930 José Vasconcelos había sido recibido en su condición de presidente del Ateneo por Martínez quien después, en sus pláticas doctrinales, abogaría por la confraternidad latinoamericana, el orgullo indohispánico y una conciencia "internacional y hasta cósmica" (Lara, 2011, p. 186). Pero, como el propio Vasconcelos expuso en la Universidad Nacional de El Salvador, su famosa raza cósmica carecía en realidad de cuerpo. Lo cierto es que el indígena de Martínez también era pura idealización. Desde su punto de vista, era el producto del desastre de la historia nacional que había hecho del indio cuscatleco una raza sometida y atrasada cuyo verdadero valor tenía que buscarse en un pasado altamente sublimado y, por lo demás, falso: el del inexistente caudillo Atlácalt proveniente de fantasiosos continentes atlantes y lemúricos.[7]

Otro tanto ocurría con el unionismo centroamericano, sin duda uno de los pilares discursivos del martinato, pero que también resultó ser fingido. La inteligencia mexicana lo captó de plano en un informe del Despacho de Relaciones Exteriores fechado el 29 de

6 Probablemente la chispa saltó a finales de los sesenta con Roque Dalton, en su obra, *Miguel Mármol, los sucesos de 1932 en El Salvador,* Antiguo Cuscatlán: UCA Editores, 1993, para quien "todos nacimos muertos" con la presidencia de Hernández Martínez. A partir de ahí ningún otro tema de la historia salvadoreña ha atraído la atención de tantos especialistas.

7 No hay mejor elaboración teórica desde una perspectiva literaria del proceso complementario de despojo del sujeto indígena y de su idealización nostálgica como premisa para la construcción de un pasado nacional en el contexto modernista que la ensayada en la última obra de Roque (Baldovinos, 2016).

agosto de 1935 donde se discuten las relaciones de Martínez con el presidente de Guatemala, Jorge Ubico, para concluir que "ellos [el gobierno salvadoreño] no son partidarios de la Unión Centroamericana, aunque ostensiblemente y oficialmente pretenden exhibirse de manera contraria".[8] Puede ser por tanto que el indigenismo y el unionismo de Martínez sirvieran a un propósito distinto, a una visión de estado forjada desde una perspectiva cultural o espiritual, una suerte de religión de estado que aún está buscando nombre.

Modernismo político

La expresión modernismo político es empleada por un historiador británico, Roger Griffin, para caracterizar dos regímenes europeos, contemporáneos al martinato e igualmente sobre-juzgados bajo parámetros ideológicos totalizantes desarrollados con posterioridad: el fascismo y el nazismo. Según Griffin estos regímenes, que en la actualidad constituyen la definición por antonomasia de la ultraderecha, en realidad, no fueron conservadores, ni reaccionarios, ni elitistas, ni autoritarios, ni tampoco capitalistas. Por el contrario, y desde una perspectiva heurística, el fascismo es ante todo un complejo movimiento revitalizador que aspira, mediante la organización colectiva y la ejecución de acciones concretas, a controlar el estado para iniciar una profunda reestructuración social y purificar la comunidad nacional debilitada por el liberalismo, el positivismo y el materialismo. El fracaso de la modernidad habría sido la consecuencia de destruir la tradición sagrada de la cristiandad occidental sin haber sido capaz de reemplazarla con un sentido de transcendencia equivalente. El fascismo asumirá dicha tarea lanzándose a la conquista de una nueva hegemonía cultural, la creación de una modernidad alternativa capaz de alumbrar un "nuevo hombre", una "nueva comunidad nacional", un "nuevo orden social" y hasta una "nueva temporalidad".

Este "nuevo comienzo" tiene cierta cualidad palingenésica y es presentado como un eterno retorno, como revitalización de un pasado mítico y esencial (el Imperio Romano o el Renacimiento en el caso italiano, el Sacro Imperio Germano o el todavía más arcano pueblo ario en el caso alemán). El gran mito unificador del modernismo político es el líder carismático, el profeta, el caudillo que asume con heroísmo la misión de regenerar la comunidad política, de crear la nueva y gloriosa patria, mediante la poda de la sociedad, la higiene racial y la eugenesia. Solo así, estos "estados jardineros" permitirán superar la decadencia y consumar la transición hacia el "nuevo orden". La preocupación obsesiva por la decadencia, por sentirse humillado, victimizado o amenazado, es la justificación primera de este impulso regeneracionista, acaudillado pero caracterizado también por los movimientos de masas, por la movilización de la juventud y la creación de amplias bases sociales. Aquí los fascismos se distinguirían nítidamente de los autoritarismos convencionales que típicamente optan por dejar a la población desmovilizada y pasiva (Griffin, 2010 y Paxton, 2004).

De hecho, estos mecanismos de exaltación y enajenación de las masas son los que

8 Documento encontrado en el Archivo Histórico Genaro Estrada de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México. Expediente: III-2332-9, por Gerardo Monterrosa Cubías al que agradezco su valiosa aportación de documentos.

fueron captados con mayor inmediatez por sus propios contemporáneos. Salazar, el dictador portugués del Estado Novo prohibió el movimiento fascista portugués, acusándolo de "exaltar a la juventud y rendir culto a la fuerza a través de la llamada a la acción directa, el principio de la superioridad del poder político del Estado en la vida social y la tendencia a organizar a las masas tras un dirigente político"[9] (Paxton, 2004, p. 217). Otro contemporáneo del fascismo, el politólogo alemán de la Escuela de Frankfurt, Franz Neumann, atribuía al fascismo "ciertas creencias mágicas" (Paxton, 2004, p. 219).

No sería difícil por tanto reconstruir el martinato en la clave interpretativa proporcionada por Griffin: un gobierno situado mucho más allá de la política, con una vocación cultural que abarca una amplia generalidad de ámbitos y un fuerte compromiso transcendente: una suerte de enlace entre lo terrenal, la política agraria, y lo esotérico, especie de *teosofía de la liberación*, que transfiere "la individualidad reorientada en mente y corazón hacia la comunidad en su conjunto"[10] (Lara, 2011, p. 186). Un régimen surgido de un golpe de Estado y fuertemente apoyado por los medios de comunicación de masas con el fin de movilizar al conjunto de la sociedad para crear bases populares comprometidas con el rumbo de una "nueva patria" regenerada bajo el signo de la teosofía, el indigenismo, el arte, el unionismo centroamericano y el antiimperialismo.

Este fuerte ideario nacionalista, así como la promoción del arte, las letras y las reformas agrarias hizo que el martinato no tardara en convertirse en un auténtico gobierno de masas, amalgamando en su apoyo a todo tipo de segmentos sociales y recibiendo las laudes de prácticamente toda la intelectualidad de la época, sus artistas, escritores, músicos y filósofos. Pero aún hay más. La popularidad del caudillo Martínez traspasó las fronteras del *paisito* y aglutinó en su admiración a intelectuales, gobiernos e importantes personalidades extranjeras. Quizá la más ruidosa fuera la recibida de nada menos que Augusto Sandino. Martínez recibió el apoyo total del entorno de Sandino, también por el aplastamiento de la revuelta campesina de enero del 32 (Wünderich, 1995). A pesar de que la azarosa distribución historiográfica de categorías haya situado al martinato y al sandinismo en polos ideológicos opuestos, lo cierto es que la sintonía fue notoria y la continuidad total en cuestión de nacionalismo, indoamericanismo y antiimperialismo.

Mientras que el antimperialismo de Sandino que inspiró la lucha de los nicaragüenses contra las tropas estadounidenses para forzar a su presidente Roosevelt a aceptar la "Good Neighbor Policy" en 1933, es celebrado con entusiasmo hasta nuestros días, el antiimperialismo de Martínez sigue siendo hoy mal comprendido. Sin embargo, hay razones más que suficientes para atribuir al antiimperialismo más que al anticomunismo la justificación discursiva de la matanza del 32. Martínez y Calderón pudieron exagerar el liderazgo del Partido Comunista en el movimiento campesino, pero con la misma vehemencia airearon el rechazo a la ayuda ofrecida por Estados Unidos y Gran Bretaña. No solo no permitieron el acercamiento a las costas salvadoreñas de los buques de guerra angloamericanos en el 32, sino que a lo largo de todo su mandato impidieron la entrada a sus tropas y pusieron un especial cuidado en jamás contratar empréstitos con las dos grandes potencias capitalistas del momento. El

9 No hace falta señalar aquí el paralelismo con la tácita desconfianza de Franco ante el falangismo de Primo de Rivera.
10 Publicado en *La República*, 18 de septiembre de 1934. En Lara, *Política de la cultura del martinato*, 186.

compromiso del martinato con el antimperialismo se materializaba indistintamente unas veces como rechazo al capitalismo estadounidense y otras al comunismo bolchevique y entre estos dos parámetros se debatió todo el asunto del levantamiento de enero de 1932.

No es la intención de este capítulo establecer continuidades o comparaciones sistemáticas entre Martínez en El Salvador y Sandino en Nicaragua y mucho menos con el franquismo español, el salazarismo portugués, el fascismo italiano, el nazismo alemán, el régimen griego de Metaxás, etc. Dichos ejercicios exceden, por mucho, la capacidad de demostración asumida en este estudio. Además, no se puede obviar la ingente literatura que esta pulsión comparativa ha generado, y que buena parte de las categorías analíticas desarrolladas a tal efecto han acabado añadiendo más confusión a lo que mediante la comparación se pretendía clarificar.[11] Pero más allá de los límites del método historiográfico para dar con conceptualizaciones contundentes de fenómenos sociales tan próximos en el tiempo, es posible que el objeto de estudio en cuestión sea, en buena medida, inmune a la potencia simplificadora del pensamiento abstracto.

La categoría empleada por Umberto Eco para caracterizar los regímenes con los que el martinato presuntamente pudo tener algo que ver, es la de ur-fascismo (Eco, 2018). Además de las muchas concordancias con el concepto de modernismo político de Griffin o Paxton, el análisis de Eco añade algunas apreciaciones realmente finas como el rechazo del ur-fascismo a las distinciones; la neutralización del razonamiento complejo y del pensamiento critico, por ejemplo, mediante el uso de un léxico pobre y una sintaxis elemental. El ur-fascismo se decanta siempre que sea posible por el tradicionalismo que es una manera de dejar intocadas las premisas de la realidad y concentrarse en su dramatización o teatralidad: el culto a la muerte, al heroísmo y la virilidad. Se trata además de un tradicionalismo irracionalista que declara la "muerte de la inteligencia" y se lanza a la "estructuración de la confusión", a la "organización del descoyuntamiento". El sincretismo característico del modernismo político no sería sino la capacidad de tolerar contradicciones obtenida gracias a un desplazamiento del énfasis de la lógica a la retórica y la estética.

Esta "nebulosa fascista" como la denomina Eco coaguló de múltiples maneras en múltiples contextos más o menos coetáneos, más o menos contiguos. La sensación de agravio, el victimismo vindicador del golpe de estado, el "ultranacionalismo palingenésico" y el caudillismo, totalitarismo, populismo y regeneracionismo cultural a él asociados, la farsa discursiva de un indigenismo fingido y un unionismo centroamericano impostado, el cacareado antiimperialismo y panamericanismo, son algunos de los rasgos visibles de la coagulación del modernismo político en El Salvador bajo el gobierno de Martínez. Sin embargo, las categorías políticas con las que esperamos aumentar nuestra comprensión del objeto de estudio (derechas, izquierdas, totalitarismos, liberalismos, etc.) no son sino frutos de esta nueva concepción del poder político, del liderazgo y su relación con las masas. En realidad, estamos ante el nacimiento de una nueva forma de nacionalismo transversal y transcendente cuyos efectos nos son apenas accesibles pues estamos inmersos en ellos de maneras aún difíciles de desentrañar (Griffin, 2010, p. 30). Por la misma razón cabe pensar que la circunscripción del estudio de la política, la

11 Como muestra Enzo Traverso, *El totalitarismo, la categoría. Historia de un debate.* Buenos Aires: Eudeba, 2001, el concepto que se propuso para comparar nazismo, fascismo y estalinismo acababa dejando fuera algunos de los rasgos más definitorios y con mayor poder explicativo de unos y otros sistemas.

ideología, las instituciones o el estado a una determinada distinción disciplinaria podría estar dificultando la comprensión de fenómenos que ya en su misma vocación pretender exceder tales fronteras conceptuales y que han desempeñado un papel tan relevante en la evolución de la historia política como de la historia cultural e incluso en la historia social de las prácticas populares de apropiación de discursos hegemónicos.

Modernismo a secas

El modernismo puede ser definido como una inusual acumulación de transformaciones en los ámbitos de la filosofía ética, la filosofía política y la filosofía práctica del hacer productor, artesanal, artístico y técnico, que tuvo lugar durante las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX, en donde alcanzó un grado de globalidad también sin precedentes (hay un Modernismo hindú, un Modernismo turco, un Modernismo árabe, un Modernismo persa, un Modernismo africano, un Modernismo ruso, etc.). La dificultad metodológica de asumir a este respecto una perspectiva de conjunto es evidente. Así que, sin contar con los beneficios de una interpretación heurística, veamos cómo arranca esta profunda mutación cultural de alcance casi universal.

Modernismo es el nombre bajo el que se dieron a conocer algunos señeros movimientos de ruptura de principios del siglo XX. En español, fueron tres los usos de la palabra que todavía hoy nos pueden resultar familiares: el modernismo literario de Rubén Darío, el modernismo arquitectónico o art nouveau y el modernismo teológico que fue duramente condenado por el papa Pio X en 1910. Bien pudiera ser que la corriente oculta que anima y unifica el modernismo es el deseo de dar con nuevas continuidades entre el espíritu y la materia.[12] Dan testimonio de ello los grandes trazos, las líneas sinuosas e infinitas con que el diseñador modernista – de Beardsley a Gaudi, de Klimt a Guimard, de Moser a Mucha – esperaba trasladar el movimiento del espíritu a la materia (García, 2019, pp. 33-40). Desde la perspectiva literaria no es menos elocuente el rechazo de los escritores modernistas al inerte realismo costumbrista y su sustitución por un simbolismo y una métrica ágil, personal y dinámica capaz de hacer latir la escritura y atravesar varios planos de la conciencia. La ofensiva modernista se alimentaba de varias tradiciones, vernáculas y cosmopolitas y, a partir de ahí articuló nuevas propuestas ideológicas, hojas de ruta e incluso acciones políticas. Por eso el modernismo es el punto de partida de las Vanguardias artísticas y, en el caso hispánico, una auténtica pre-vanguardia literaria (Gutiérrez Girardot, 2004, p. 60).

El modernismo es reconocible en primer lugar por ensanchar el concepto y el ámbito de aplicación del arte. Como anunciaba Nietzsche, el arte tendría a partir de entonces la misión de hacer la vida más intensa y elevada (Ward, 2002). Esta modernista concepción de la vida no tardaría en colisionar con otras concepciones de la vida o las instituciones encargadas de vigilarlas. En 1907 el papa Pio X publicaba su encíclica *Pascendi Dominici Gregis* una condena tajante del "modernismo" (Kurtz, 1986). La condena, en realidad, era contra un movimiento interno dedicado a la renovación de la Iglesia de acuerdo con el humanismo y la filosofía de la inmanencia. Entre sus exponentes estaban curas como Alfred Loisy o Marcel

12 Al respecto las obras de Latham y Rogers (2015).

Herbert, provenientes de la Escuela Superior de Teología fundada en 1878 en París. Al final se impuso la corriente más reaccionaria y desde 1910 hasta 1967 la Iglesia hizo obligatorio un "juramento antimodernista" para todos sus sacerdotes que fue solo parcialmente abolido tras el Concilio Vaticano Segundo.

A las condenas pontificias de 1907 y 1910 debemos además los primeros criterios claros de los que disponemos para delinear el contenido programático del modernismo que, según el Papa, era coherente a pesar de las apariencias y estaba dotado de una unidad última: hundía sus raíces en el protestantismo, el agnosticismo y el racionalismo kantiano, que constituiría un verdadero "compendio de todas las herejías". La siempre vigilante Iglesia identificaba al modernismo con el resultado lógico de una determinada corriente moderna que hunde sus raíces en los teólogos protestantes, el cambio de régimen de historicidad producido por la introducción del concepto de progreso y la emancipación de la razón individual auspiciada por Kant. [13]

El catolicismo no sería el único en notar los efectos transformadores del modernismo. Por ejemplo, es en este contexto que el shinto japonés cambió su denominación de religión a ritual de Estado. También el surgimiento del universalismo hindú de Vivekananda – tan contrario al esencialismo etnicista y jerárquico de la tradición védica – echa a volar en medio del influjo modernista. La modernista europeización impuesta por Atatürk (el tan admirado por Hitler y Mussolini) supone uno de los más radicales intentos políticos de laicización en la historia de Turquía. La violenta irrupción de la dualidad secularización-fundamentalismo en el islam – hasta nuestros días uno de los principales vectores de conflictividad y configuración identitaria en las sociedades musulmanas y, en tantos aspectos, contraria al fuerte iusnaturalismo característico del islam – podría ser considerada la primera y principal característica de los modernismos islámicos.

Pero todas estas son análisis hechos desde la distancia, desde la seguridad de la perspectiva de larga duración. Volviendo al momento modernista y al certero diagnóstico del pontífice romano, el Papa sabía de seguro que fuera lo que fuese, el modernismo estaba destinado a arrinconar aún más a la Iglesia, a arrebatarle monopolios hasta entonces indisputados, a suplantarla en regiones de la realidad donde antaño dominó en solitario. Y lo haría fagocitando algunos de sus principales atributos. El modernismo desbordaba el sentido tradicional del arte, la religión y la política mediante una radical inversión de valores que elevaba a la condición de público discursos antaño recluidos a la intimidad y viceversa. El modernismo daba así pleno sentido y visibilidad al feminismo, al derecho a la homosexualidad, al vegetarianismo, al consumo de heroína, al ocultismo, al orientalismo, a la práctica psicoanalítica, al sufragio universal y a otras formas aún más radicales de democratización social. Una amalgama de todas ellas la encontramos en el espiritismo.

Modernismo espiritista

Podríamos definir el espiritismo como una técnica al alcance de todo tipo de personas para establecer relaciones inteligentes con el más allá, con el mundo invisible del otro lado

13 Sobre la identificación de los pilares del pensamiento moderno, la separación de razón y naturaleza y la idea de progreso, véanse las obras de Koselleck (1993) y De Muralt (2008).

de la muerte, que es donde estarían las respuestas al verdadero sentido de la vida. Ninguna otra herramienta podría por tanto servir mejor a los intereses del modernismo. Sin embargo, nada hay más difícil que ubicar el origen preciso de esta nueva doctrina con vocación científica y un éxito masivo de difusión entre infinidad de generaciones a ambos lados del Atlántico.

Generalmente, el origen del espiritismo se relaciona con la fascinación suscitada por avances tecnológicos como el telégrafo, el electromagnetismo y fenómenos físicos que por aquellas fechas comenzaban a abrir un amplísimo campo de investigación científica sobre la conductividad eléctrica y térmica.[14] Las ciudades de Estados Unidos, donde comenzaron a funcionar las primeras líneas de telégrafo fueron también las que vieron aparecer las primeras mesas giratorias y las psicofonías. Estas mismas ciudades fueron, además, el epicentro de la efervescencia social producida por el Segundo Gran Avivamiento que es como se denomina la intensa actividad evangelizadora cristiana y las grandes cifras de conversiones que se produjeron en las décadas inmediatamente anteriores a la Guerra de Secesión y la Segunda Revolución Industrial en el norte del país.

Fue precisamente en el estado de Nueva York donde el Avivamiento alcanzó su máxima expresión, concretamente en el corazón de la antigua nación Iroquai, donde testigos de los hechos relataron cómo "hombres y mujeres hablaban en lenguas y se contorsionaban en éxtasis religioso y muchos relataron apariciones de ángeles y espíritus" (Horowitz en Mayo, 2014) hasta llegar al punto de ganarse el apodo de Burned Over District. Fue en este distrito achicharrado por el fervor religioso en donde John Smith en 1830 habló con el ángel que le dijo donde encontrar el Libro de Mormón o donde surgieron los Milleristas que en 1844 fundaron la Iglesia Adventista del Séptimo Día o donde nacieron los Shakers cuáqueros y un montón de movimientos utópicos, milenaristas y apocalípticos como los Testigos de Jehová. Pues aquí fue, en el año de 1847, donde dos niñas de once y catorce años de edad de una familia de metodistas campesinos, las hermanas Fox, recibieron la visita de un buhonero recientemente muerto. El resto lo hicieron el telégrafo y las nuevas imprentas modernas que por esos años animaron la creación de nuevos periódicos como el New York Herald, el New York Tribune o el New York Times. La difusión del fenómeno espiritista por toda la Costa Este fue espectacular, y llegó a recibir el apoyo de prestigiosas figuras públicas e incluso de algunos catedráticos de las mejores universidades de la Ivy League.

Sin embargo, la versión del espiritismo que pasó a la posteridad fue otro. El episodio del Distrito Quemado recibió después la denominación de espiritualismo para distinguirlo del espiritismo "científico". Este fue exitosamente reformulado por un francés excepcional que, tan pronto se dieron las primeras apariciones de espíritus al otro lado del charco, acertó con la formula para hacerlo significativo y conciliarlo con el sentido común de su tiempo. Según la propia biografía de Allan Kardec (o Hippolyte Léon Denizrad Rivail) en 1854 entró en contacto, primero con las mesas giratorias, después las psicofonías y por último las psicografías. Allan Kardec era un prestigioso erudito francés y aventajado discípulo del célebre profesor suizo Pestalozzi, artífice de una de las más influyentes reformas pedagógicas modernas. Tras una fructífera carrera en el mundo de la enseñanza y luego de publicar varios libros de este rubro, a la edad de cincuenta años y apoyándose en sus vastos conocimientos sobre mesmerismo,

14 Al respecto véase el trabajo de González de Pablo (2006).

Allan Kardec descubre, para la humanidad, el pleriespíritu: una envoltura casi material que rodea al espíritu y sobre la que era posible intervenir para conseguir comunicación con gente que ya estaba muerta. Dicha comunicación era producto de una técnica, es decir, era segura, demostrable y repetible siempre que fuera requerido. El descubrimiento, empero, precedía a un hallazgo aún mayor. La comunicación con los espíritus daba acceso a una inteligencia superior, producto de millones de años de evolución y que, a su vez, estaba destinada a intensificar el ritmo de dicha evolución, a acelerar sus resultados y llevar la humanidad a su máxima realización como seres espirituales de la máxima jerarquía.

En 1857 se publica su primer libro, *El Libro de los Espíritus*, auténtica biblia del espiritismo, con tres ediciones en tan solo un año e infinitas más en los años por venir. Continuó con una revista de periodicidad mensual, la celebre *Revista Espirita*, y en los siguientes siete años publicó un libro por año: *El Libro de los Médiums*, *El Evangelio según el Espiritismo*, *La Justicia Divina según el Espiritismo, La Génesis*, etc., todos ellos con igual o mayor éxito de difusión y ventas. El increíble éxito de la obra de Kardec sin duda se explica por su asombrosa capacidad de conectar con un sentimiento masivo de su propio tiempo. Obtuvo una calurosa acogida entre algunas de las clases ilustradas emergentes, especialmente médicos, políticos y militares de alto rango (Díaz Quiñones, 1998). Pero gracias a su fuerte oposición a las jerarquías sacerdotales, pronto se convirtió también en un movimiento de masas que aglutinaba a ricos y pobres, a propietarios y proletarios.

La Iglesia católica siempre atenta a los ataques a su monopolio espiritual, no tardó en reaccionar y en 1861, tan solo cuatro años después de la sistematización del espiritismo comenzada por Kardec, el obispo de Barcelona llevó a cabo un escénico acto de fe en la plaza pública de la ciudad donde fueron quemados todos los libros recién publicados por los espiritistas. La Iglesia católica sospechaba del espiritismo y lo consideraba una prolongación del protestantismo, de su deísmo, su individualismo y su apuesta por el libre albedrío.[15] Pero, a pesar de la extemporánea reacción de la Iglesia o precisamente por ello, las sociedades espiritistas comenzaron a cundir por toda Europa, primero París, luego Lyon, después Barcelona. Ya para 1865 estaban plenamente operativas en Madrid, Londres, Viena, etc. En España, el proyecto de ley sobre la reforma educativa en las Cortes Constituyentes de 1873 tenía la pretensión de añadir la materia "Espiritismo" a las enseñanzas secundarias y a la carrera de Filosofía y Letras. Aunque el proyecto fue frustrado por el golpe de estado de 1874, el egregio Marcelino Menéndez Pelayo denunciaba alarmado que las sociedades espiritistas contaban por aquellos años con más afiliados "que todas las variedades del protestantismo juntas y que todos los sistemas de filosofía racionalista" (Fernández Cuevas, 2010, p. 10).

La lista de célebres espiritistas es realmente interminable, y difícilmente exhaustiva pues importantes figuras de la historia como Abraham Lincoln o Franklin D. Roosevelt participaron en sesiones espiritistas, aunque en algún momento rompieron públicamente con la práctica. Otros personajes memorables, en cambio, llegaron en su adscripción a hacer apología del espiritismo como Charles Dickens, Arthur Conan Doyle, Víctor Hugo, William James, John Ruskins, Alfons Mucha, Roso de Luna, Valle Inclán, Gustavo Adolfo Bécquer, Pio Baroja, Emilia Pardo Bazán o Helena Blavatsky; la famosa Madame Blavastky.

15 Prácticamente los mismos argumentos esgrimidos por el Papa contra el modernismo unas décadas después. Sobre la condena del espiritismo véase Loaiza Cano (2009).

Modernismo ecléctico

Gracias a la sistematización de Kardec hoy nos podemos referir al espiritismo como una realidad histórica perfectamente individualizada y reconocible como tal. Sin embargo, no lo es. El espiritismo que surgió de manera espontánea, en simbiosis con otros movimientos religiosos y de manera simultánea en varios lugares a la vez, es susceptible a ser identificado como parte constituyente de otros sistemas religiosos. Así lo reconoció el propio Kardec para quien el espiritismo, en realidad, no tenía nada de nuevo. De él daban testimonio las creencias de todos los pueblos, todas las religiones antiguas y recientes, así como las escrituras sagradas y profanas de la historia. En especial el catolicismo que, con sus mártires, ángeles, santos y resurrecciones, no hacía sino testimoniar la íntima unión entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Con respecto al cristianismo, el espiritismo kardecista se ve a sí mismo como un movimiento regenerador, de ruptura, pero también de continuación. Según Kardec el mensaje de Jesucristo había sido tergiversado por la superstición y el paso del tiempo, y solo la todopoderosa ciencia de la nueva era estaba en condiciones de restaurar su sentido primordial y de depurar sus palabras de acuerdo con criterios exclusivamente racionales y experimentales. En palabras del maestro: "si las almas pueden manifestarse a los vivos es porque eso está en la Naturaleza y por tanto deben haberlo hecho en todas las épocas y en todas partes... lo que es moderno es la explicación lógica de los hechos y el conocimiento completo de la naturaleza de los espíritus" (Kardec, 2001, p. 87).

Esta sustitución de la fe por el eclecticismo como garantía de veracidad, seguramente esté entre las principales razones de la extraordinaria difusión del espiritismo, así como de su sorprendente capacidad de dialogar con tradiciones no solo occidentales sino asiáticas, africanas y amerindias. Una de sus primeras variaciones y seguramente la más exitosa, fue la teosofía. Helena Blavatsky, su fundadora, se formó en el medio espiritista y llegó a ser reputada como una de las más poderosas médiums de su generación. De origen ruso, la fascinación orientalista de esos años (los años del Gran Juego entre Rusia y Gran Bretaña por repartirse Asia) la llevó a la India justo cuando en el estudio de los Vedas y el sánscrito los orientalistas europeos quisieron ubicar el canon más antiguo de la mítica raza aria. Blavatsky estableció comunicación espiritista con los *mahatmas* y en 1875 funda la Sociedad Teosófica, todavía hoy con base en Madrás y repartida por absolutamente todos los países del mundo. Paulatinamente, a medida que su triunfal eclecticismo global iba encandilando a cada vez más sectores de la aristocracia europea y de las élites modernas de los países colonizados o recientemente descolonizados, la teosofía fue marcando distancias con el espiritismo de Kardec. Ya bajo el reinado de su no menos excelsa sucesora Annie Besant y el descubrimiento en el sur de la India del niño que habría de ser el último de los mesías enviados por los dioses a la humanidad entera, Jiddu Krishnamurti, en las primeras décadas del siglo XX, la Sociedad Teosófica rompe nítidamente con el espiritismo y prohíbe el empleo de las técnicas que permitieran el contacto con los muertos.[16]

A la variación teosófica siguieron muchas otras de similar corte. Con el paso del tiempo algunas de estas variaciones han pasado a denominarse espiritismos cruzados o mestizos para

16 La bibliografía sobre la Sociedad Teosófica es inmensa, una de sus webs en español es http://sociedadteoso ca.es/ Otro tanto sobre Jiddu Krishnamurti, por ejemplo: http://www. fkla.org/

distinguirlos de la propuesta original conocida hoy día como espiritismo científico, positivista o, sencillamente, kardecista.[17] Lo que, sin duda, todas las secuelas espiritistas deben a su profeta francés es el aura de prestigio científico y la pretendida universalidad de sus beneficios. La demostración espiritista del trasvase de energía entre cuerpos visibles e invisibles no solo probaba la inmortalidad del alma sino también la fraternidad efectiva entre todos los seres existentes, más allá de la vida y de la muerte, a lo largo del tiempo y del espacio. El espiritismo introducía así principios democráticos, incluso revolucionarios, pero también experimentales y racionales, por lo que en adelante funcionaria como una verdadera ciencia emancipadora.

Modernismo latino

Un ejemplo de lo más elocuente en este sentido es el caso de Laureana Wright. Dama de la alta sociedad mexicana con una buena formación en letras y posición privilegiada entre la élite política de su tiempo, hizo de la emancipación de la mujer, a través de la educación, su misión. En su lucha, Laurena lo intentó todo, fundó varias revistas y periódicos, escribió libros y panfletos, fue miembro de varios liceos, sociedades científicas y ateneos literarios, e incluso llegó a fundar una logia masónica femenina que dio lugar a uno de los episodios más rocambolescos de la masonería mexicana (Martínez Moreno, 2013). Lastimosamente, ninguna de estas vías proporcionó a Laureana ni apoyo, ni medios, ni difusión suficiente para la tarea emancipadora asumida por la protofeminista mexicana de finales del siglo XIX. Fue entonces cuando conoció el espiritismo de Kardec.

Reacia inicialmente a sus postulados, quizá por parecerle demasiado próximos al catolicismo, accedió no obstante a leer la obra del francés. Su descubrimiento fue mayúsculo. El espiritismo predicaba la igualdad del hombre y la mujer, sobre todo en el ámbito de la inteligencia, y por tanto merecían igual educación. Para el espiritismo, de hecho, la mujer gozaba de una posición privilegiada ante el hombre, pues su condición de portadora de vida facilitaba su interacción con el mundo de lo no visto. De ahí que fueran consideradas más inteligentes y aptas que los hombres para la médiumnidad. Laureana se hizo inmediatamente espiritista y volcó todos sus recursos, prestigio y energía vital a la promoción y desarrollo de la nueva ciencia, hasta llegar a ocupar la vicepresidencia de la prestigiosa Sociedad Espiritista de la República Mexicana. Fundada en 1872 por el general Refugio I. González y el hermano del fundador de la UNAM, Santiago Sierra, la Sociedad destacó sobre muchas otras inauguradas durante esos mismos años a lo largo y ancho de toda la republica, gracias en parte a la publicación de la *Ilustración Espirita* periódico de enorme éxito de difusión por todo México, Centroamérica y el Caribe bajo el lema "Hacia Dios por el bien y la ciencia" y en preparación para el venidero "siglo del progreso".

Pero tenemos, también en México, el caso inverso: el de personajes que usan las instituciones para promover el espiritismo. El caso más sonado, sin duda, es el de Francisco I. Madero. Nacido en el seno de una acaudalada familia iniciada en el espiritismo, su estancia en París le llevó a abrazar, completamente, al espiritismo kardecista y dedicar el resto de su vida a la promoción de la nueva ciencia. Así confesaba personalmente en una carta fechada en junio de 1906 a nada menos que Léon Denis,

17 La terminología es empleada en Ardao (1968); Pérez y Mena (1998) y Martín Ferrándiz (2004).

sucesor de Kardec al frente del espiritismo científico en Francia: "la política era el terreno que había elegido para luchar por la causa espiritista" (Tortolero Cervantes, 2004, p. 123). Para Madero, hablar con los antepasados y poder predecir acontecimientos futuros, le hacía depositario de profundas enseñanzas científicas, filosóficas y morales. Desde la misma convicción con la que se declaraba homeópata, vegetariano y masón, recibía comunicación de espíritus como el de Benito Juárez y decía curar mediante la imposición de manos, Madero se lanzó al ruedo político e hizo del antirreeleccionismo y la defensa del sufragio su bandera contra la tiranía de Porfirio Díaz a quien, asombrosamente, derrocó y sustituyó en el poder en noviembre de 1911.

O quizá no tan asombrosamente. El espiritismo mexicano seducía a una parte de la élite social de finales del siglo XIX y principios del XX sin oponerla radicalmente ni a "católicos" ni a "científicos" con los que a menudo estaban unidos por vínculos familiares y lazos ideológicos. De hecho, el espiritismo empezó siendo elitista, científico y católico. Sin embargo, las élites espiritistas se adelantaban a las demás gracias a un visionario entendimiento del papel de las nuevas tecnologías de la comunicación. El fulgurante ascenso al poder de Francisco I. Madero es ininteligible sin su atinado uso de los nuevos medios de comunicación masiva como parte de una estrategia calculada de la que venía sirviéndose desde hacia años para la propaganda del espiritismo. Para Madero "la prensa era la palanca más poderosa del mundo civilizado" (Tortolero Cervantes, 2004, p. 110), y al igual que otros espiritistas, como la propia Laureana Wright, puso todo todos sus recursos materiales y su afán en la creación de revistas periódicas, el control de editores, la adquisición de imprentas ófset, tecnología fotostática y fotográfica. El espiritismo, la ciencia de la médiumnidad, ponía en el centro de su actividad pública la comunicación, la difusión de información, ideas e imágenes. En esto jugó un papel precursor y característicos como pocos de la esencia del modernismo.

La esencia del modernismo, la intensa negociación entre vernacularidad y cosmopolitanismo inducida por la aceleración de la globalización, es producto ante todo a un avance técnico en la capacidad de desplazamiento físico, circulación económica, recorrido social y movimiento cultural. El extraordinario desarrollo de las comunicaciones terrestres, marítimas y aéreas (barcos, ferrocarriles, motores de explosión, aviones, etc.) estimuló tanto la rápida transferencia de ideas a escala mundial, como el desarrollo y codificación de identidades locales para circular, integrarse o confrontar los nuevos circuitos globales. Un fiel testimonio de ello es el boom de la literatura de viajes entre la generación modernista latinoamericana, sin la que sería inconcebible la obra de Martí, *Nuestra América*, así como tantos otros posicionamientos surgidos del indopanamericanismo modernista.[18] No es menos elocuente el famoso viaje en avión que hizo el propio Madero en noviembre de 1911, el primero en la historia de un jefe del Estado en funciones. A pesar del miedo y las reticencias de su entorno, el entusiasmado presidente no dudó del brillante futuro que aguardaba al transporte aéreo e inmediatamente ordenó la compra de una flota para el ejército del nuevo México revolucionario.

Algunos de los más señeros nombres del modernismo latinoamericano de finales del siglo XIX y principios del XX (por lo general inseparables del espiritismo) como los nicaragüenses

18 Sobre viajes modernistas en Latinoamérica véase Colombi (2004).

Rubén Darío y Augusto Sandino, la chilena Gabriela Mistral, el guatemalteco Wyld Ospina, el salvadoreño Arturo Ambrogi, el cubano José Martí, el mexicano José Vasconcelos y un largo etcétera, fueron ávidos viajeros y precisamente es en esa avidez donde radica la nota que los distingue de intelectuales, aristas o políticos de las generaciones anteriores o exteriores al modernismo. Estos convencidos espiritistas a los que hoy denominamos modernistas se sirvieron de los nuevos medios de transporte para visitar tantos países "hermanos" como fuera posible y se sirvieron de los nuevos medios de difusión de ideas para dar salida a su apuesta por el mestizaje, por el estudio de la antropología y el medio natural, por convertir Latinoamérica en "el centro cósmico de la gran síntesis humana".[19]

Todo ello formaba parte de una agenda más amplia y ambiciosa: la lucha por alcanzar una sociedad más incluyente, democrática y menos clericalizada. Es por eso que el espiritismo latinoamericano de finales del siglo XIX y principios del XX comenzó siendo, y así fue reconocido por la autoridad pública, una forma de disidencia social que contribuyó decididamente al afianzamiento de expresiones políticas como el anarquismo y el socialismo.[20] Investigadores como Jean Pierre Bastian han urgido ya en repetidas ocasiones a la historiografía especializada a buscar entre espiritistas y protestantes evangélicos nutrientes esenciales y todavía poco visibilizados de la Revolución Mexicana.[21]

Modernismo secularizante

La transformación social desencadenada por el modernismo se presta a ser leída como la continuación del proceso secularizador que caracteriza la idea misma de modernidad. Una modernidad que en clave histórica tiene sus orígenes precisamente en la distinción de niveles jurisdiccionales ocurrida en el seno de la Iglesia católica y que define la idea misma de religión: una realidad autónoma y distinta de lo mundano. Bajo estas premisas tiene lugar la lenta colonización de buena parte del orbe no cristiano hasta someterlo a ritmos evolutivos convergentes. De Europa surgen las reformas protestantes, las contrarreformas católicas, las ilustraciones y las revoluciones liberales que irán esparciendo por el resto del planeta, con diferentes grados de intensidad, una cosmovisión particular. Una cosmovisión surgida del cristo-centrismo latino y cuya reproducción dependió, en buena medida, de su capacidad de trasvasar dicho cristo-centrismo a instituciones mundanas sacralizadas bajo nociones como patria, bien común, pacto social, mercado, ciencia, progreso, etc.[22]

Esta es uno, entre muchos, de los posibles intentos de trazar una historia lineal de la secularización y sin duda tanto o más defectuosa que cualquier otro, pues la secularización no tiene una historia propia que sea posible separar de la historia de la ciencia, de la historia del pensamiento moderno y la dominación epistemológica y factual de Europa sobre el resto del orbe. El caso es que cuando el destino político de las nacientes repúblicas americanas empieza a ser dirimido al margen de las metrópolis europeas, la repartición de poder entre los principales

19 Sobre el empleo de categorías antropológicas en los discursos literarios latinoamericanos a lo largo del siglo XX véase González Echevarría (2000).
20 A este respecto, véanse las obras de García Cantú (1980) y Loaiza Cano (2009).
21 La primera llamada de atención la hizo Bastian (1989).
22 El paso del monoteísmo religioso al politeísmo cultural esto es, del culto a la cultura, como afirmaba a inicios del siglo XX Weber (2012). Véase también Prado (2018). Pero permítanme, en este aspecto, remitirme a los trabajos a mi juicio seminales de Kantorowicz (1951).

agentes sociales va a emprender nuevos y privativos rumbos. En México, por ejemplo, la tensión no del todo resuelta entre imperialistas, regalistas y republicanos va a acabar dando una fuerza excepcional a las políticas de separación entre estado e Iglesia con la promulgación de libertad de cultos, la defensa de la educación laica, la desamortización de los bienes de la Iglesia, la secularización de cementerios y hospitales ya desde mediados del siglo XIX.

Sin embargo, la tradicional identificación de la ola secularizadora con el liberalismo decimonónico ha sido profundamente matizada por la historiografía especializada (Connaughton, 2011). Al liberalismo mexicano le bastó con neutralizar algunos de los privilegios arcaicos de la Iglesia barroca y los principios más retrógrados de la economía señorial para dejar intocado el gran prestigio y ascendente moral del catolicismo novohispano. En general, en Latinoamérica y en España también, el catolicismo y el conservadurismo ultramontano mantuvieron la suficiente fuerza para arrinconar completamente a quien osara disputarle su monopolio cultural a lo largo de todo el siglo XIX. De ahí su capacidad de fusionar en un único frente opositor a adversarios tan heterogéneos como la masonería, el protestantismo y, tras su entrada en escena a finales del siglo, el espiritismo (Abend, 2004). Fue tan violenta la naturaleza del enfrentamiento, que los elementos compartidos entre masones, espiritistas y protestantes acabaron siendo determinantes no solo en la hetero-percepción sino incluso en la auto-identificación de estos tres movimientos que a menudo se vieron a si mismos como parte de un único "frente religioso liberal anticatólico" (Bastian, 1989, 139).

Las diferentes asociaciones, congregaciones, clubes y logias crearon amplios consensos asentados en los mismos principios y las mismas metodologías de acción. Por lo general, los mismos personajes iniciados en la masonería aparecen por otra parte con filiaciones espiritistas o militando entre protestantes. Todas estas sectas no solo compartían un mismo punto de partida sino también una serie de aspiraciones comunes destinadas a procurar una sociedad de librepensadores, secularizada, progresista, antidictatorial y antiimperialista, así como a trabajar fervientemente en favor del unionismo centroamericano, el feminismo y el indigenismo.

El espiritismo y los protestantismos evangélicos son, desde nuestra perspectiva, fenómenos claramente distintos. Pero buena parte de la diferencia se debe a conceptualizaciones posteriores y adscripciones identitarias retroactivas. Sin embargo, sus orígenes – al menos en América – son compartidos (El Avivamiento) y también su evolución – sobre todo en América – siguió rutas convergentes. A principios del siglo XX se producen las trasmutaciones del espiritismo en teosofía y del protestantismo evangélico en pentecostalismo. A medida que el siglo avanza, se va desplegando esta nebulosa de nuevas religiosidades no católicas hasta alcanzar en toda Latinoamérica los niveles más altos de prestigio que cabe imaginar, con algunos de los más señeros nombres en artes, ciencias y política adscritos a la teosofía, el vitalismo, el magnetismo, el heliocentrismo, el reencarnacionismo o cualquier otra variante espiritualista que el modernismo puso en circulación.

La I Guerra Mundial fortaleció estas tendencias en la misma medida que fortaleció la autoestima y la confianza de las distintas naciones latinoamericanas en sus propios recursos y su propio destino. El boom exportador que siguió a la guerra dio mayor visibilidad y mayor base social a los movimientos que reivindicaban la soberanía nacional sobre recursos y materias primas. Las oligarquías gobernantes, mientras tanto, estaban perdiendo la confianza en sí mismas que tradicionalmente le había dado el prestigio de su asociación con

la civilización europea. Una civilización que colapsaba a la vez que alentaba alternativas al catolicismo crepuscular y al clericalismo decadente. Paralelamente, el imparable desarrollo de las comunicaciones facilitaba enormemente conexiones hasta poco tiempo atrás improbables. La moda orientalista tuvo en estos años un desarrollo sorprendente con giras latinoamericanas de importantes gurús de la India como Jinarajadasa o Krishnamurti en la década de los diez y de los veinte.

Por otra parte, los Estados Unidos comenzaban una agresiva política de intervención en países como Nicaragua (1912), Panamá (1914), Haití (1915) y República Dominicana (1916) que no hacían sino estimular el desarrollo de la conciencia indolatinoamericana de la "Nuestra América". La propia creación de la Liga de las Naciones (el modernista antecedente de las Naciones Unidas) tuvo una clara orientación latinoamericana con casi la mitad de sus países fundadores provenientes de esta latitud. Latinoamérica estaba viviendo su gran momento "poscolonial" mucho antes de que las ciencias sociales se atrevieran a usar el concepto (Rinke, 2017, p. 37). Los países latinoamericanos daban en las primeras décadas del siglo XX pasos agigantados en una nueva dirección, la dirección de las modernas sociedades de masas. La escala de dicha transformación no era otra que la nacional y el nacionalismo era el primer y prioritario eje transformador; la subordinación de todo interés (individual, gremial, grupal) al ideal nacional.

Modernismo inacabado

Esta desacomplejada apuesta por el nacionalismo adquirió su más acabada forma en El Salvador con un régimen surgido del golpe de estado de 1931 y claramente adscrito a la espiritualidad modernista. Con respecto a las generaciones modernistas de principios de siglo, se han producido cambios sustanciales que, sin embargo, tienen la cualidad de resaltar sus múltiples puntos de contacto y la continuidad de sus premisas básicas: la apuesta por la comunicación masiva y la movilización social de inspiración regeneracionista.

Martínez se apoyó decididamente en la nueva tecnología de las emisoras y antenas repetidoras que permitían la difusión por todo el país de su mensaje palingenésico del "nuevo comienzo, nuevo hombre, nuevo orden social". Con respecto a la prensa escrita, la radio contaba además con ventajas objetivas, dando un mayor alcance a la palabra entre la todavía mayoritaria población analfabeta. Pero Martínez también se apoyó en los periódicos y apostó decididamente por el arte, la literatura, la música y, en suma, la instrumentalización de la intelectualidad salvadoreña para fortalecer y perpetuar su modernista concepción del poder. El espiritismo y la teosofía fueron las consignas identitarias que hicieron aún más fluidas las relaciones entre Martínez y los principales intelectuales del país de la década de los treinta y los cuarenta, desde Alberto Masferrer a Claudia Lars, de María de Barata a Salarrué y de Francisco Gavidia a Guerra Trigueros, todos ellos de una u otra manera adscritos a una u otra de las principales corrientes esotéricas modernistas.[23]

23 Si bien la difusión del espiritismo en El Salvador está aun esperando un estudio serio, aquí podemos adelantar algunos datos. La primera prueba documental de Espiritismo kardecista que he encontrado en el AGNsv es el segundo número de la *Revista Luz y Unión. Revista de Estudios Psicológicos de Barcelona de la Unión Kardeciana*, de 1903 con informaciones técnicas sobre la mediumnidad, extraterrestres,

Ciertamente la línea gruesa del discurso modernista de Martínez y de la élite intelectual en torno suyo, sus nobles proclamas sobre el estado ideal, el perfeccionamiento del ser humano, la evolución espiritual o la autodeterminación del pensamiento, estaba dirigida precisamente contra esta especie de economía espiritual de subsistencia típica del pueblo, compuesta de divinidades de segundo rango y firmemente anclada a una mentalidad devocional, tradicional, analógica y premoderna que a los ojos de las élites salvadoreñas era la razón de ser del atraso y la sumisión de la nación.[24] Es cierto que el modernismo hacía evidente el agotamiento de antiguas formas del poder y discursos legitimadores, de viejos dogmas y venerables tropos de la sociedad tradicional. Sin embargo, lo hacía en voz alta, para que se oyera a lo largo y ancho de toda la geografía del país y atravesando sus múltiples segmentos sociales. Y esto pudo tener consecuencias imprevistas y hasta indeseables.

Correspondiente a los años inmediatamente posteriores al martinato (concretamente entre 1942 y 1958) el Archivo General de la Nación salvadoreña albergó más de cien expedientes de investigaciones llevadas a cabo por la policía sobre centros espiritistas y pentecostales ("así llamados por tener puesta su fe en el Espíritu Santo" como rezaba uno de estos informes) que funcionaban en poblaciones menores y arrabales de ciudades.[25] Algunos de estos humildes centros decían estar regidos por "médicos invisibles" y según su "directiva" los fines perseguidos no eran otros que la promoción del vegetarianismo, el naturismo, la teoría de la reencarnación, el magnetismo, el heliocentrismo o el uso terapéutico de la botánica. Por lo general, en todos ellos salen a relucir proclamas, a veces torpemente articuladas, en defensa de la libertad individual, la potencialidad emancipadora del ser humano o de la libertad de culto que debe caracterizar toda sociedad en búsqueda de su perfeccionamiento espiritual y *algotras* de las peroratas semanalmente aireadas por el carismático señor presidente. Todos estos expedientes ponen de manifiesto estrategias de apropiación, más o menos sofisticadas, de los sectores más subalternos de la sociedad de los motivos, ideas y símbolos puestos en circulación por el modernismo de las élites. Es en estos informes policiales donde salen a relucir algunos de los primeros nombres de los Hermanos Espirituales que en aquellos informes inquisitoriales de la policía de los años 30 y 40 aparecían en condición de espíritus contactados mediante las técnicas mediumnicas clásicas del espiritismo kardecista (García, 2019a).

Conclusión

En El Salvador, como en mayor o menor medida en el resto de Latinoamérica, el discurso modernista del "nuevo comienzo, nuevo hombre, nuevo orden social", su marcado anticlericalismo, su apuesta por el indigenismo y el unionismo, la liberación espiritual, el

una sección de controversias y otra de adhesiones. AGNsv, Colección Impresos, Caja 10, 14HS-28. Mi agradecimiento por el registro fotostático a Vilmita Martínez. A las alturas de 1921 la Confederación de Centros Espiritistas de Centroamérica y México representaba a nada menos que 43 centros diseminados por toda la región como la Escuela Magnético Espiritual de la Comunidad Universal fundada por Augusto Sandino y con especial proyección en El Salvador. Algunas de estas escuelas como la Escuela Racionalista Espirita Salvadoreña registrada en 1941 por Julio Contreras siguen vigentes en nuestros días bajo el nombre de Federación Espiritista Salvadoreña. Sobre el registro de la Escuela Racionalista Espirita Salvadoreña, véase AGNsv, Fondo Gobernación, Área Social, Caja 1, año 1941, exp. 316.2. Debo un especial agradecimiento a los miembros de la Federación Espiritista Salvadoreña por su apoyo y generosidad en esta investigación. Sobre la teosofía en Martínez véanse los trabajos de Mejía Burgos (2014 y 2015).

24 La "religión de los vencidos" como la denominaba Bourdieu (2006).

25 AGNsv, Ministerio de Gobernación, 316. 2. Asuntos del Clero y 316.0 Religiones-General, años 1942, 1943, 1944, 1955, 1957 y 1958.

antiimperialismo, la centralidad de la historia nacional y estudio del medio físico inmediato, así como la pretensión de gobernar la sociedad con el auxilio de fuerzas espirituales, cual "nuevo rey-filósofo platónico", provocó una fuerte renovación del capital simbólico de la que participaron también las clases populares y subalternas. Probablemente aquí radique la extraordinaria difusión de lo que hoy, por falta de conceptualizaciones más sofisticadas, denominamos esoterismo y pentecostalismo en El Salvador. También han recibido y recibirán otros nombres, muchos de ellos despectivos, pues hasta la fecha no sabemos muy bien a qué se debe esa masiva deserción de los símbolos tradicionalmente proporcionados por la Iglesia católica para dar salida a una serie de necesidades afectivas, discursivas, identitarias, metafísicas y muchas otras de las que conforman nuestra idea de religión. La ruptura de esa idea, su continua transformación para adaptarse y dar espacio a nuevas experiencias políticas, económicas, artísticas o académicas de la realidad es lo que comúnmente llamamos secularización. Dicha secularización, aquí en Latinoamérica y ante nuestros propios ojos, parece estar dando forma también a nuevas expresiones culturales entre las clases populares y subalternas que no son fácilmente reconocibles. Parte de esta dificultad parece radicar en su originalidad y la falta de referentes fuera de las clases populares y subalternas latinoamericanas. Sin embargo, el desafío que plantean a las ciencias sociales es mayúsculo pues pentecostalismos, neopentecostalismo, evangelismos proféticos, esoterismos, santerías u otras tantas formas de nombrar estas expresiones vernáculas, multiformes, dinámicas, extraordinariamente creativas y en franco crecimiento, son en la actualidad mayoritarias o están apunto de serlo con respecto al catolicismo y su casi exclusivo monopolio de más de 500 años.[26]

Referencias bibliográficas

Abend, L. (2004). Specters of the Secular: Spiritism in Nineteenth-century Spain. *European History Quarterly, 34*(4), 507-534. https://doi.org/10.1177/0265691404046545

Alvarenga, P. (1996). *Cultura y ética de la violencia. El Salvador 1880-1932*. Educa

Ardao, A. (1968). *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay.* Publicaciones de la Universidad de la República.

Baldovinos, R. (2016). *El cielo de lo ideal, literatura y modernización en El Salvador (1860-1920).* UCA Editores.

Bastian, J. P. (1989). *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911.* Fondo de Cultura Económica.

Bastian, J. P. (2013). De los protestantismos históricos a los pentecostalimso latinoamericanos: análisis de una mutación religiosa. En L. R. Huezo Mixco (Comp.), *De las misiones de fe al neopentecostalismo: Génesis y evolución del protestantismo salvadoreño desde finales del siglo XIX hasta el presente*. Dirección Nacional de Investigaciones en Cultura y Arte de la Secretaría de Cultura de la Presidencia.

26 No son pocos los estudiosos del pentecostalismo que consideran el pentecostalismo en Latinoamérica más bien una derivación del catolicismo popular que un subproducto del protestantismo.

Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad, 27*(108), 29-83. http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13710803

Casaus Arzú, M. E. (2011). "El vitalismo teosófico como discurso alternativo de las élites intelectuales centroamericanas en las décadas de 1920 y 1930. Principales difusores: Porfirio Barba Jacob, Carlos Wyld Ospina y Alberto Masferrer". *REHMLAC: Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña, 3*(1), 81-120. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=369537360006

Castellanos, M. (2001). *El Salvador: 1930-1960. Antecedentes históricos de la guerra civil*. Dirección de Publicaciones e Impresos.

Ching, E., López Bernal, C. G. y Tilley, V. (2007). *Las masas, la matanza y el martinato en el Salvador: ensayos sobre 1932*. UCA Editores.

Ching, E., Lindo-Fuentes, H. y Lara Martínez, R. (2010). *Recordando 1932: la matanza, Roque Dalton y la política de la memoria histórica*. FLACSO.

Ching, E. (2013). *Authoritarian El Salvador. Politics and the Origins of Military Regimes, 1880-1940*. University of Notre Dame Press.

Colombi, B. (2004). *Viaje intelectual: migraciones y desplazamientos en América Latina (1880-1915).* Viterbo.

Connaughton, B. (2011). *Entre la voz de dios y el llamado de la patria. Religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*. Fondo de Cultura Económica.

Dalton, R. (1993). *Miguel Mármol, los sucesos de 1932 en El Salvador.* UCA Editores.

De Muralt, A. (2008). *La apuesta de la filosofía medieval.* Marcial Pons.

Díaz Quiñones, A. (1998). Fernando Ortiz y Allan Kardec: espiritismo y transculturación. *Prismas: revista de historia intelectual,* (2), 175-192.

Eco, U. (2018). *Contra el fascismo*. Penguin Random House.

Erquicia, H. (2014). "El Hermano Macario Canizales de Izalco". En A. García Espada (Comp.), *Religiosidad Popular Salvadoreña.* (1ª ed., 171-187). Dirección Nacional de Investigación en Cultura y Arte de la Secretaría de Cultura de la Presidencia. https://b-ok.lat/book/5302784/923cea?id=5302784&secret=923cea

Fernández Cuevas, M. J. (2010). La huella de lo esotérico en la novela La sirena negra de Emilia Pardo Bazán. *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica, 28*, 7-26. https://revistas.ucm.es/index.php/DICE/article/view/DICE1010110007A

Fraga Fernández Cuevas, M.J. (2010). "La huella de lo esotérico en la novela La sirena negra de Emilia Pardo Bazán", *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 28.

García Cantu, G. (1980). *El socialismo en México siglo XIX.* Ediciones Era.

García Espada, A. (2013). Patronos populares salvadoreños. *Boletín de la Academia Salvadoreña de la Historia,* 3,1-19.https://www.academia.edu/4603016/Patronos_Populares_Salvadore%C3%B1os

García Espada, A. (2014). San Simón de Mesoamérica. En A. García Espada (Comp.), *Religiosidad Popular Salvadoreña.* (1ª ed., 189-222). Dirección Nacional de Investigación en Cultura y Arte de la Secretaría de Cultura de la Presidencia.

García Espada, A. (2016a). Historia de los Hermanos Espirituales y otros frutos modernistas de la religiosidad vernácula salvadoreña. *Anuario de Estudios Centroamericanos,* 42, 261-294. https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/anuario/article/view/26949/27149

García Espada, A. (2016b). Los cumpleaños de San Simón. Etnografías salvadoreñas. *Liminar. Estudios sociales y humanísticos, 14*(2), 163-181. http://dx.doi.org/10.29043/liminar.v14i2.467

García Espada, A. (2019a). El queso y los frijoles. El cosmos de un jornalero salvadoreño del siglo XX. *Liminar. Estudios sociales y humanísticos, 17*(2), 48-63. http://dx.doi.org/10.29043/liminar.v17i1.645

García Espada, A. (2019b). *Restos del pasado y la imaginación salvadoreña. Estudios culturales del modernismo a hoy*. UNICACH.

González de Pablo, A. (2006). Sobre los inicios de espiritismo en España: La epidemia psíquica de las mesas giratorias de 1853 en la prensa médica. *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia, 58*(2), 63-96. https://doi.org/10.3989/asclepio.2006.v58.i2.22

González Echevarría, R. (2000). *Mito y Archivo. Una teoría de la narrativa Latinoamericana*. Fondo de Cultura Económica.

Gould, J. y Lauria Santiago, A. (2008). *1932: rebelión en la oscuridad. Revolución, represión y memoria en El Salvador*. MUPI.

Griffin, R. (2010). *Modernismo y fascismo: la sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler.* Akal.

Gutiérrez Girardot, R. (2004). *Modernismo. Supuestos históricos y culturales.* Fondo de Cultura Económica.

Herf, J. (1984). *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich.* Cambridge University Press.

Kantorowicz, E. H. (1951). Pro Patria Mori in Medieval Political Thought. *The American Historical Review, 56*(3), 472-492. https://doi.org/10.1086/ahr/56.3.472

Kardec, A. (2001). *El libro de los espíritus.* Instituto de Difusión Espirita.

Koselleck, R. (1993) *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos.* Paidós.

Kurtz, L. (1986). *The Politics of Heresy: The Modernist Crisis in Roman Catholicism.* University of California Press.

Lara-Martínez, R. (2011). *Política de la cultura del martinato.* Editorial Universitaria Don Bosco.

Latham, S. y Rogers, G. (2015). *Modernism: Evolution of an Idea.* Bloomsbury.

Loaiza Cano, G. (2009). Cultura política popular y espiritismo (Colombia siglo XIX), *Revista Historia y Espacio*, (32), 1-21. http://hdl.handle.net/10893/1035

Martín Ferrándiz, F. (2004). *Escenarios del cuerpo. Espiritismo y sociedad en Venezuela.* Universidad de Deusto.

Martínez Moreno, C. (2013). Auge y caída de la masonería en México en el siglo XIX. La exclusión de la mujer bajo la mirada del discurso masónico de Laureana Wright González. *Revista Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña, 4*(2), 130-155. https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/12188

Mayo, C. M. (2014). *Odisea metafísica hacia la Revolución Mexicana. Francisco I. Madero y su libro secreto: Manual Espirita.* Literal Publishing.

Mejía Burgos, O. (2014). *El proyecto de nación masferreriano y su recepción en la presidencia de Maximiliano Hernández Martínez.* [Tesis de doctorado]. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.

Mejía Burgos, O. (2015). *Aliados con Martínez. El papel de los intelectuales tras la matanza de 1932*. UCA Editores.

Monterrosa Cubías, G. (2019). *La sombra del martinato. Autoritarismo y lucha opositora en El Salvador 1931-1945*, CIMSUR-UNAM, UCA Editores. https://www.comecso.com/publicaciones/sombra-martinato-gerardo-monterrosa?fbclid=IwAR0S3YBxJtS_7Rc7hQqHyTf5cS5wejxBnPxHs2DvHbh95mEjQx_Tr-P0FOA

Paxton, R. (2004). *The Anatomy of Fascism.* Knopf.

Pérez y Mena, A. (1998). Cuban Santeria, Haitian Vodum, Puerto Rican Spiritualism: A Multiculturalist Inquiry into Syncretism. *Journal for the Scientific Study of Religion, 31*(1).

Prado, A. (2018) *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*. Akal.

Rinke, S. (2017) *Latin America and the First World War.* Cambridge Univesity Press.

Rodríguez Dobles, E. (2011). La ciencia del momento. Astrología y espiritismo en la Costa Rica de los siglos XIX y XX de Iván Molina Jiménez. *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña, 4*(1), 242-249. https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rehmlac/article/view/22486

Traverso, E. (2001). *El totalitarismo, la categoría. Historia de un debate.* Eudeba.

Tortolero Cervantes, Y. (2004). *El espiritismo seduce a Francisco I. Madero.* Senado de la República.

Ward, T. (2002). Los posibles caminos de Nietzsche en el Modernismo. *Nueva Revista de Filología Hispánica, 50*(2), 489-515. https://doi.org/10.24201/nrfh.v50i2.2191

Weber, M. *(*2012). *El político y el científico*. Alianza

Wünderich, V. (1995). *Sandino: una biografía política.* Editorial Nueva Nicaragua.

Identidad Indígena y Defensa Territorial en la Construcción de la Relación con el Estado

Indigenous Identity and Territorial Defence in the Construction of the Relation with the State

Carola Ramos Cortez
carola.ramos@queensu.ca

Palabras claves:
Amazonía peruana; territorio; autodeterminación indígena; autonomía indígena; geografía decolonial.

Key words:
Peruvian Amazon; territory; indigenous self-determination; indigenous autonomy; decolonial geography.

Acerca del a autora:
Candidata doctoral en geografía humana en el Departamento de Geografía y Planificación de Queen's University, en la ciudad de Kingston, Ontario. Investigadora en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades en Ontario Tech University, en la cuidad de Oshawa. Sus temas de interés en investigación incluyen: autonomía indígena, gobernanza territorial indígena, colonialidad y procesos decoloniales.

Resumen

Este estudio examina de qué manera la autonomía política indígena toma forma, a partir de los discursos de defensa territorial y conceptualizaciones sobre el territorio de un grupo de hombres y mujeres awajún del noroeste de la Amazonía peruana, en la provincia de Condorcanqui, departamento de Amazonas. Tomando como punto de inflexión las protestas amazónicas de los años 2008-2009, en contra de la legislación neoliberal que facilitaba la división y comercialización de tierras comunales, examino el rol del territorio en la definición del proyecto de gobierno autónomo del pueblo Awajún. Este trabajo utiliza las definiciones de *territorio (integral)* de participantes de este pueblo indígena, en diálogo con conceptos de territorio y autonomía desde la perspectiva de la geografía política y teorías decoloniales para examinar sus discursos y prácticas de defensa territorial, con el fin de hacer visibles historias contemporáneas del pueblo Awajún y contribuir con nuestra comprensión sobre los límites y posibilidades de la autodeterminación y autonomía indígena en esta parte de la Amazonía. Usando un análisis temático de entrevistas etnográficas y observaciones de campo, y entrevistas con informantes de la sociedad civil que trabajan en defensa territorial con los Awajún, así como en industrias extractivas y conflictos socioambientales, identifico cuatro dimensiones de defensa territorial: física o corpórea, social, legal y conceptual, ilustradas en sus discursos y prácticas de autodeterminación. Sostengo que la manera en que este pueblo concibe su relación con el Estado supone que, su autodeterminación e integración a este se producen de manera simultánea, pero desafiando el orden territorial aprobado por el Estado.

Abstract

This study examines how indigenous political autonomy takes shape, based on the discourses of territorial defense and conceptualizations of territory of a group of Awajún of the Northwest Amazon, in Condorcanqui province of the department of Amazonas. Taking as a turning point the Amazonian protests of 2008-2009 against a set of neoliberal legislative decrees that facilitated the division and commercialization of communal lands, I investigate the role of territory in the definition of the project of the Awajún indigenous autonomous government. I bring definitions of (*integral) territory* from Awajún members participating in this study, in dialogue with the concepts of territory and autonomy from political geography and decolonial theories to examine their discourses and practices of territorial defense, in an attempt to make visible contemporary stories of the Awajún in place, thereby contributing to our understanding of the limits and possibilities of indigenous self-determination and autonomy in this part of the Amazon. Using thematic analysis of ethnographic interviews and observations, and key informant interviews with representatives of civil society that work on territorial defense with the Awajún and on extractive industries and socioenvironmental conflicts, I identify four dimensions of territorial defense: physical, social, legal, and conceptual, illustrated within their discourses and practices of self-determination. This study demonstrates that the way the Awajún envision their relationship with the state entails that self-determination and integration to the state can take place simultaneously while nevertheless challenging the model of territorial order sanctioned by the state.

Introducción

El 5 de junio de 2009, una operación policial para desalojar a miles de manifestantes de la carretera Fernando Belaúnde Terry, cerca de la ciudad de Bagua, al noroeste de la Amazonía peruana, terminó en tragedia. Según cifras oficiales fueron 33 hombres muertos, incluyendo 23 policías y 10 civiles, (5 de ellos indígenas Awajún-Wampis), además de un policía desaparecido y unos 200 heridos (Defensoría del Pueblo, 2009; Benavides, 2010, p. 281). Este bloqueo de carretera se dio en el contexto de los denominados "paros amazónicos", protestas que se dieron en Perú en agosto 2008 y abril 2009, demandando al Congreso peruano la derogación de una docena de normas legales que facilitaban la partición y comercialización de tierras comunales, afectando, así, a la integralidad de los territorios indígenas.

Conocido comúnmente como *Baguazo* y recientemente Amazonazo[1], este conflicto social de alcance político puso la situación de los pueblos indígenas en el Perú y el derecho a la consulta previa como un tema de agenda nacional (Benavides, 2010, p. 284) y confirmó a los pueblos indígenas amazónicos como "the most important actor in this crucial political conjuncture" [el actor más importante en esa conjunción política crucial] (Rénique, 2009, p. 117). Si bien, en la literatura sobre movimientos indígenas se considera el caso peruano como débil (Rousseau & Morales, 2015; Yashar, 1998), los paros amazónicos demostraron que, en ocasiones los conflictos sociales en Perú pueden tener repercusión nacional (Rice, 2012, p. 87) y generar cambios sociales e institucionales. Carrière (2010, p. 19), observa que las resistencias latinoamericanas han sido teorizadas desde paradigmas liberales, marxistas y post-marxistas

1 El término *Amazonazo* ha sido reclamado por AIDESEP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana) (en vez de *Baguazo*), en su breve recuento histórico institucional, para resaltar "la cantidad de pueblos indígenas que se movilizaron a lo largo del país" durante esas protestas. http://aidesep.org.pe/nuestra-historia.

enfocadas en una lógica de hegemonía en la transformación social, por lo que se habría dejado de lado otros movimientos indígenas que no buscan efectos totalizadores (Carrière, 2010, p. 9). En este sentido, Bebbington et al., (2013) concluyen en su estudio sobre las innovaciones sociales producto de conflictos sociales que, tanto para el movimiento indígena, el Estado y el sector privado, el caso de Bagua marcó un "antes y después" en la reconfiguración de la "correlación de fuerzas", abriendo una puerta hacia un mayor reconocimiento de derechos indígenas, aunque sin enfrentar los problemas estructurales que están en la base de sus demandas (Bebbington et al., 2013, pp. 66-68; Arce, 2014, p. 118); es decir, reforma sin cambio total. Por ello, resulta de gran importancia el estudio del tema de autonomía indígena desde el movimiento Awajún.

Investigaciones anteriores han analizado este conflicto, en el marco de la ola de protestas antineoliberales en América Latina (Rénique, 2009; Stetson, 2012, p. 80; Hughes, 2010, p. 85) y en particular en Perú (Duárez, 2012), debido a que las reformas del presidente Alan García (2006-2011) expresaban políticas neoliberales en sus discursos, promoviendo la inversión privada y facilitando la división de la propiedad comunal. Algunos autores también resaltan el legado colonial que se expresa en las políticas que buscan controlar territorios indígenas (Stetson, 2012) o desposeerlos, así como también el racismo y la violencia en la relación entre el Estado y los pueblos indígenas (Merino, 2015, pp. 142, 183). Merino (2015, p. 14), además, argumenta que la defensa territorial en contra de las industrias extractivas por parte del pueblo Awajún es una expresión de su política de autodeterminación, la cual confronta la colonialidad de la política peruana extractivista y de reconocimiento de derechos.

A diferencia de trabajos anteriores, me concentro en el término indígena-amazónico, "territorio integral" y las perspectivas y conceptualizaciones sobre defensa territorial y el territorio indígena por parte de un grupo de integrantes awajún de Condorcanqui, en la Amazonía peruana, a nivel local, más allá de los líderes de federaciones nacionales. Concuerdo con Escobar (2010, p. 13) en que los movimientos sociales no solo existen en la protesta sino también en sus conocimientos y en el enunciado de sus políticas. Esta investigación la realizo desde una epistemología feminista (Cope, 2002; England, 2015), influenciada por teorías decoloniales (Quijano, 2000; Grosfoguel, 2009; Mignolo, 2011), en especial desde la geografía (Naylor et al.; 2018, Radcliffe, 2017a). De este modo, desde mi sistema de referencia, como peruana, mestiza, abogada y geógrafa que vive en Canadá, mi objetivo es utilizar diversos tipos de conocimiento de manera horizontal, "yuxtaponiéndolos" (Connell, 2007, citado por Radcliffe, 2017a, p. 330), para contrastarlos sin mezclarlos completamente (Rivera,[2] 2010, p. 48) y de ese modo ampliar nuestra manera de entender procesos sociales (Sharp, 2009) como la autodeterminación indígena y el concepto de territorio, que ha sido teorizado desde la geografía, y es vivido y pensado[3] desde los pueblos indígenas.

Este capítulo es parte de mi tesis doctoral en la que investigo cómo y hasta qué punto el pueblo Awajún desafía (*challenge*) al Estado peruano, entendido como relaciones de poder, desde las dimensiones política y económica del territorio. En este capítulo me concentro en la dimensión política para entender cómo los Awajún ejercen su autonomía

2 Así es como Silvia Rivera define el concepto *ch'ixi*, en contraste con el de hibridez, en referencia a las diferencias culturales (2010, 48), y aquí lo extiendo al uso de diferentes epistemologías, desde un enfoque decolonial.

3 A diferencia de Surrallés y García Hierro (2004, p. 22), quienes explicaban el territorio amazónico como un espacio, si bien social, subjetivo más que objetivo – lo que los llevaba a decir que era "más vivido que pensado", aquí entiendo el territorio awajún como un espacio vivido *y* pensado por sus habitantes-.

como pueblo indígena y a la vez, contestan y construyen su relación con el Estado. Para este fin, primero presentaré un panorama histórico y el contexto actual de la Amazonía peruana, con énfasis en la localidad de Santa María de Nieva, capital de la provincia de Condorcanqui, departamento de Amazonas, desde una perspectiva (post)colonial, es decir, analizando críticamente las historias pasadas sobre el pueblo Awajún, en conexión con el presente. Enseguida, paso a explicar mi marco conceptual que incluye un análisis para integrar los conceptos de política indígena, territorio, y autonomía. Los resultados de mis entrevistas etnográficas y entrevistas a informantes clave demuestran que la defensa del territorio tiene múltiples manifestaciones, incluyendo formas de defensa física, social, legal y conceptual. Aquí contrasto conceptualizaciones de territorio y autonomía desde las perspectivas de un grupo de Awajún y desde la geografía política. Concluyo que el reconocimiento del Estado aparece estratégico para la agenda indígena, en su búsqueda por la paridad en las relaciones políticas, reconociendo que ello requiere antes capacidad económica.

Antecedentes históricos y geográficos del espacio amazónico indígena en Nieva

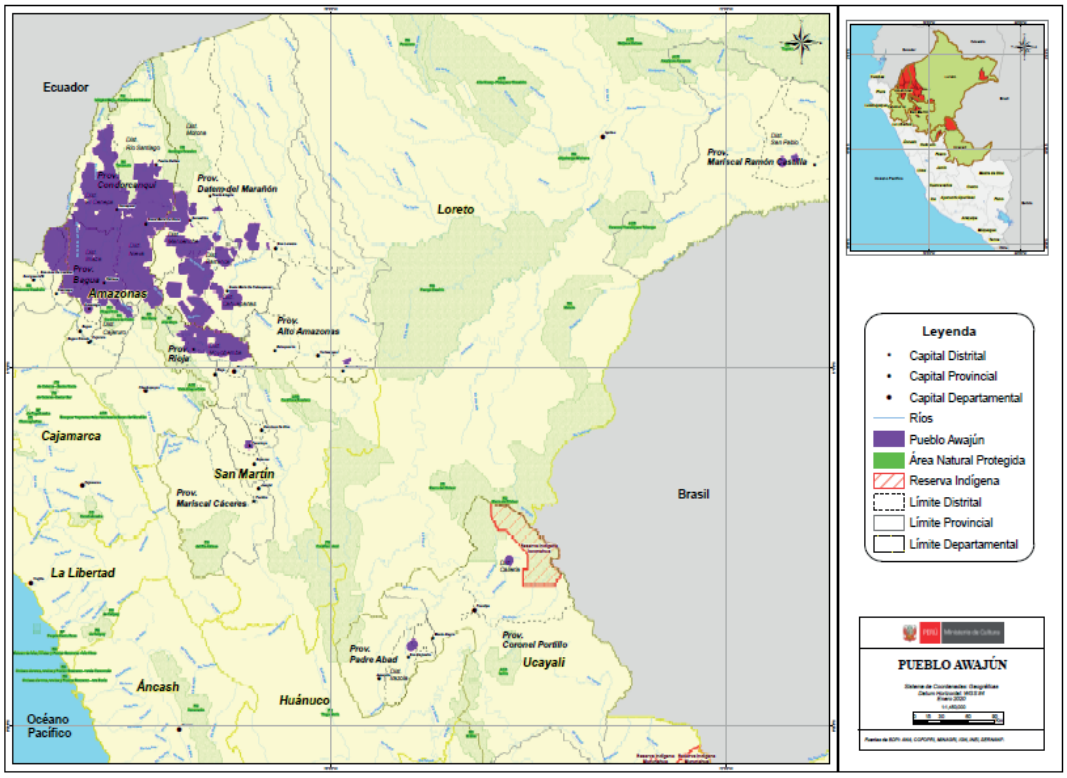
Partiendo del principio de que los procesos coloniales y "post"-coloniales generan ciertas geografías, propongo aquí estudiar el espacio awajún como un territorio para defender, lo cual ha sido un rasgo constante durante su historia y es evocado en sus narrativas para construir su visión de gobierno autónomo. Pablo González (2006 [1969]) definía el "colonialismo interno" como una estructura de relaciones sociales de dominación y explotación entre grupos culturales heterogéneos. Más recientemente, la red de investigación modernidad/colonialidad/decolonialidad (Quijano, 2000; Grosfoguel, 2009), define la colonialidad como la forma en que el colonialismo se reproduce aún después de lograda la independencia formal por parte de las nuevas repúblicas (en Perú, en 1821), por la persistencia de la diferencia colonial, instituida con la colonización. Esta se basa en la dicotomía entre humanos y no-humanos (Mignolo, 2011, pp. 85-87, 152-153; Lugones, 2010), junto con una serie de diferencias basadas en la raza, etnicidad, espiritualidad, género, sexualidad y la epistemología y cosmología eurocéntrica, entre otras (Quijano, 2000; Grosfoguel, 2009), las cuales interactúan de manera heterárquica en las relaciones económicas, políticas y culturales (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, pp. 17-18). En el caso de este estudio, la coexistencia de una pluralidad de sociedades y relaciones (indígena y no indígena, locales y extra-locales) se da dentro de un mismo estado independiente y en ese contexto se va configurando la autonomía indígena. La teoría decolonial ha influido en la geografía y los estudios de desarrollo (Zaragocín et al., 2018, p. 20), por ejemplo, proponiendo ontologías relacionales (Naylor, 2018, p. 200; citando a Escobar, 2008), descentrando el conocimiento eurocéntrico, y yendo más allá de imposiciones disciplinarias estrictas (Radcliffe, 2017a, p. 330). Asimismo, la geografía crítica puede aportar a la teoría decolonial, como perspectiva, para examinar el "anclaje histórico" y la localización espacial, para comprender no solo los procesos sociales como formaciones históricas sino también "la interconexión y articulación entre procesos locales y globales" (Zaragocín et al., 2018, p. 15).

En tal sentido, en esta sección voy a presentar el área de estudio y con base en la literatura existente, pasaré a presentar el contexto histórico para la construcción del gobierno autónomo, incluyendo las historias de resistencia awajún, procesos de colonización interna, y las luchas sociales hasta llegar a los "territorios integrales" y el conflicto de Bagua.

Territorio Awajún

También conocido como *Aguaruna,* el pueblo Awajún es el segundo más grande de la Amazonía peruana con una población que vive en las localidades pertenecientes al pueblo estimada en 70,468 habitantes (Ministerio de Cultura, Base de Datos de Pueblos Indígenas – BDPI, s.f.). Es parte de la familia lingüística jíbaro, junto con el pueblo Wampis o Huambisa. El territorio Awajún se localiza, principalmente, en las provincias de Condorcanqui y Bagua, en el departamento de Amazonas, así como también en los departamentos de Cajamarca, Loreto y San Martín, con una pequeña presencia en Ucayali (Ministerio de Cultura, BDPI, s.f.). El **Mapa 1** muestra la ubicación del Pueblo Awajún, según la información de la BDPI.

Mapa 1. Mapa de Ubicación del Pueblo Awajún.



Nota: Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios (BDPI) del Ministerio de Cultura de Perú.

https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/awajun

Historias de Resistencia

La denominada villa de Santa María de Nieva fue originalmente fundada en 1564 por Juan Salinas de Loyola (Taylor & Descola, 1981, p. 8). Las historias de los Awajún, aceptadas por los pueblos indígenas, la academia, y registros del Ministerio de Cultura, resaltan que los pueblos jíbaros resistieron las entradas en sus territorios (Stirling, 1938, p. 4, citado por Brown, 1984, p. 22; Regan, 2010; Ministerio de Cultura, BDPI, s.f.; ODECOFROC, 2010). Aunque el pueblo Awajún perdió gran parte de su población durante la colonia, al igual que otras tribus jíbaras, lograron

mantener su autonomía (Taylor, 2008, p. 239; Hill, 2008, p. 740; Brown, 1984, p. 23) así como gran parte de su territorio, debido a sus circunstancias particulares para resistir la agresión colonial, incluidas su hábitat disperso y la existencia de "highly atomized and economically, symbolically, and ritually autonomous local groups" [grupos locales atomizados y autónomos, económica, simbólica y ritualmente] (Taylor, 2008, p. 239). Con la independencia, durante el auge de las gomas, entre ellas el caucho (c. 1875-1920) (Hill, 2008, p. 753), los pueblos indígenas se incorporaron a las nuevas naciones independientes mediante, principalmente, dos formas de trabajo: el sistema de enganche y habilitación (Santos-Granero & Barclay, 2002, pp. 61-66), es decir, como trabajadores endeudados con colonos mestizos, hacendados, o caucheros (Hill 2008, p. 759) y las correrías (incursiones para capturar esclavos) (Santos & Barclay, 2002, pp. 65-66). Para Santos y Barclay, estas modalidades de reclutamiento, retención y control de trabajadores combinaban persuasión con coerción.

Colonización interna en la Amazonía Peruana

Los años 40 pueden ser considerados como un punto de inflexión crucial en la historia de la Amazonía, debido a que los procesos de ocupación e incorporación fueron más acelerados desde entonces (Santos, 1991, p. 263). Estos procesos incluyen: la presencia de puestos militares en zonas de frontera (por ejemplo, después de la guerra de límites entre el Perú y Ecuador en 1941) (ODECOFROC, 2010, p. 17); el ingreso de misiones religiosas para "civilizar" mediante la enseñanza del idioma español - específicamente, en 1925... (ILV); los jesuitas en 1949 (Brown, 1984, p. 23; ODECOFROC, 2010, p. 17)-; y procesos de integración promovidos por el propio Estado, incluyendo un programa de colonización, promoción de la explotación petrolera y la construcción de carreteras (Barclay, 1991).

De la creación de comunidades nativas a los territorios integrales

A continuación, presentaré las principales normas que han regulado las tierras indígenas en el Perú hasta el sistema actual de comunidades nativas, creado en 1974, hasta la definición de "territorios integrales," por los pueblos amazónicos y el conflicto de Bagua. Esta revisión muestra los avances y retrocesos en la configuración de derechos territoriales de los pueblos indígenas.

Con la independencia de España, las constituciones de las nuevas repúblicas siguieron los valores liberales (Smith, 2008), poniendo fin a la propiedad colectiva indígena (Orihuela, 2012, p. 691; Hill, 2008, p. 712). Las primeras leyes en regular la adquisición de tierras amazónicas establecían mecanismos para la colonización de las tierras de montaña (Ley de 1898 y Ley 1220 de 1909), pero estas ignoraban la existencia de pueblos indígenas. La Ley 1220 establece que las tierras que no hubieran sido adquiridas de conformidad con el Código Civil de 1852 o la Ley de 1898, son de propiedad del Estado (Espinosa, 2009, p. 141-142).

La Constitución de 1920, dada durante el gobierno de Augusto B. Leguía (1919-1929) fue la primera en reconocer las comunidades indígenas, y restauró la propiedad colectiva para estas (Orihuela, 2012, p. 691). Luego, la Constitución de 1933 estableció que el Estado garantiza la propiedad comunal, declarándola imprescriptible, inembargable e inalienable, excepto en caso de expropiación (artículos 208 y 209).

Durante el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, el General Juan Velasco Alvarado (1968-1975) implementó la Reforma Agraria en el Perú. El Decreto Ley 20653, *Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de Regiones de Selva y Ceja de Selva* (1974) reconocía la existencia y capacidad legal de las *comunidades nativas de la selva*, y establecía que la propiedad comunal era inalienable, inembargable e imprescriptible – atributos que se mantendrán en la base de las demandas de los pueblos indígenas. El Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social, SINAMOS, era el ente encargado de titular a las comunidades. Su presencia redujo el predominio del ILV en el área y reconoció a las nuevas comunidades como interlocutores del Estado (Barclay, 1991, p. 81). Antes de eso, conforme a Yashar (2005, p. 252) señala, hasta aproximadamente los años 70, los pueblos indígenas de la Amazonía peruana se encontraban en situación de relativa autonomía frente al Estado y partidos políticos (citado por Rice, 2012, p. 95).

Tras el cambio de gobierno militar, con el general Francisco Morales Bermúdez (1975-1980), los derechos indígenas se redujeron considerablemente. Por ejemplo, el Decreto Ley No. 22175, *Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y de Ceja de Selva* (1978), establece que las tierras con aptitud forestal dentro de comunidades nativas *solo* pueden ser cedidas en uso a dichas comunidades, lo que afecta su derecho a la propiedad de las tierras comunales (García Hierro, s.f., citado por Ruiz Molleda, 2014; Manacés & Gómez, 2010, pp. 27-28).

Las primeras organizaciones indígenas empezaron a crearse desde mediados de los 60, y diversos movimientos indígenas despegaron entre los años 70 y 80 (Stavenhagen, 2002, p. 31; Smith, 2003, p. 205). En la zona de estudio, destaca la creación del Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH) en 1977. Asimismo, se creó la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP) en 1980 (Smith 2003, p. 205), producto de alianzas nacionales e internacionales con profesionales de la antropología y otras profesiones que vivían y trabajaban en territorio Awajún. Unos años después se creó la CONAP, Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú[4] (Greene, 2006). Hacia finales de los 80, la mayoría de las organizaciones ya habían establecido sus agendas de prioridades, incluyendo la seguridad territorial (Smith, 2003, p. 206). Este es un periodo en el que los pueblos indígenas empiezan a participar directamente en la elaboración de declaraciones sobre sus necesidades, intereses y derechos, a escala nacional, continental y global (Castree 2004, p. 157; ver también Escobar, 2010, p. 7).

El antropólogo Óscar Espinosa (2009, pp. 144-145) sostiene que, la creación de federaciones y organizaciones indígenas se convirtió en una nueva forma de lucha política para los indígenas amazónicos (al ver las limitaciones de defenderse con arcos y flechas). Del mismo modo, Silvia Romio (2014, pp. 153-154) observa que, a partir de la década del 70, los nuevos liderazgos awajún no presentan los rasgos del líder "clásico", visionario, con experiencias en liderazgos anteriores y enfrentamientos bélicos. En vez de eso, la nueva generación de líderes[5] será alguien que domina el idioma y la cultura dominantes, así como otros lenguajes culturales (incluyendo el jurídico y el comercial), y es un hábil tejedor de alianzas.

4 Ambas organizaciones, AIDESEP y CONAP, tienen alcance nacional y las diversas federaciones indígenas amazónicas en Perú deciden afiliarse a una u otra. El Consejo Permanente del Pueblo Awajún (del que hablaré más adelante) se sitúa como parte del equipo técnico de ORPIAN-P, la Organización Regional de Pueblos Indígenas de la Amazonía Norte del Perú, afiliada a AIDESEP.

5 En su tesis sobre la construcción de la identidad política de los Awajún durante los años 1920-1980, Romio (2017, pp. 33-34) sostiene que la presencia de mujeres Awajún en el medio político ha tenido un rol secundario en el imaginario colectivo. Actualmente, ese rol se estaría haciendo cada vez más visible, aunque todavía de manera minoritaria.

Esta época de formación de organizaciones indígenas coincide con la transición a la democracia y a los gobiernos civiles en Perú. El Estado pasó a tener un rol de promotor del desarrollo integral de las Comunidades Campesinas y Nativas (Constitución de 1979, artículo 162) y se seguía protegiendo los tres atributos de la propiedad comunal, incluyendo la inalienabilidad, salvo por ley fundada en el interés de la comunidad y solicitada por dos tercios de comuneros calificados, o en caso de expropiación (artículo 163).

En ese contexto, en 1984 se creó la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), en la ciudad de Lima Durante el primer Congreso de estas organizaciones participaron además de AIDESEP, sus similares de Ecuador, Bolivia, Colombia y Brasil. El primer presidente de COICA fue Evaristo Nungkuag Ikanan, del pueblo Awajún, en representación de AIDESEP, hasta 1993, cuando la sede se trasladó de Lima a Quito, en Ecuador (COICA, s.f.). COICA participó en las reuniones del Grupo de Trabajo de Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas desde 1984. Promovió la autodeterminación y el concepto de territorio, así como también derechos territoriales entre conservacionistas, agencias internacionales como el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo y gobiernos (Smith, 2003).[6]

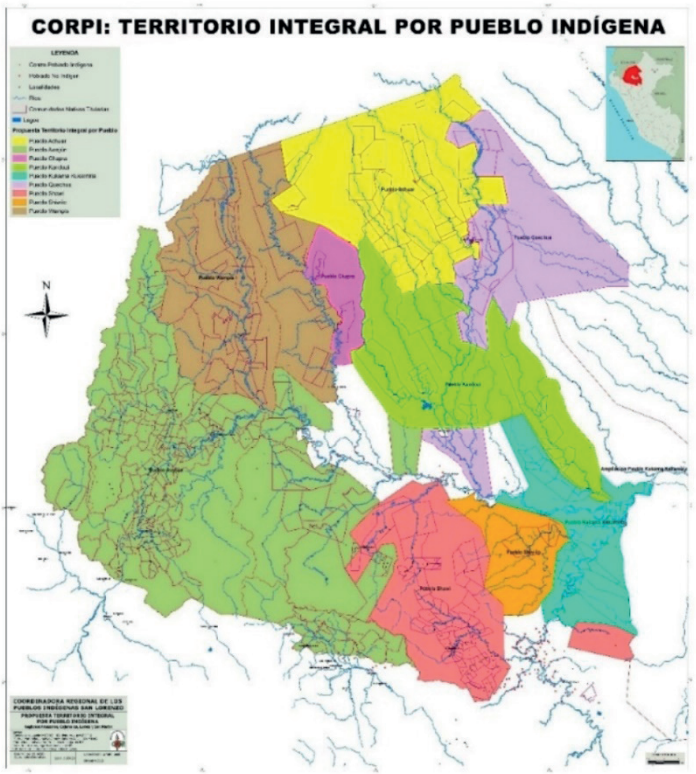
Mientras ocurrían avances en los derechos indígenas a nivel global y local, el inicio de los 90, también marcó un periodo de expansión del modelo capitalista neoliberal, privilegiando el rol del mercado en la regulación de la economía y, particularmente en los países de la región, promoviendo la inversión extranjera, especialmente en industrias extractivas (Bebbington et al., 2014; Orihuela, 2012; Seoane, 2006). Por un lado, la Organización Internacional del Trabajo adoptó el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (1989), válido en Perú desde el 2 de febrero de 1995,[7] en el que reconoce derechos territoriales de los pueblos indígenas y el derecho a participar en las decisiones que les afectan. Por otro lado, la nueva Constitución de 1993, aprobada durante el régimen dictatorial de Alberto Fujimori (1990-2000), eliminó las garantías de inalienabilidad e inembargabilidad de la propiedad comunal, lo que produjo el rechazo de las organizaciones indígenas amazónicas (Aroca, Ardito, & Maury 1993, citado por Van Cott 2002, p. 48, nota 'c', Tabla 2.1). También incluyó una excepción al carácter imprescriptible de esta, en caso de abandono, lo cual representaba una seria amenaza a las tierras amazónicas, pues al tratarse en su mayor parte de bosques, sus ciclos de productividad son diferentes y su uso o posesión es menos intensa, en comparación con las tierras rurales en la costa o los Andes (Manacés & Gómez, 2010, p. 28). Luego, la Ley No. 26505 (1995) – *Ley de la inversión privada en el desarrollo de las actividades económicas en las tierras del territorio nacional y de las comunidades campesinas y nativas*, estableció la posibilidad de transferir las tierras comunales con la aprobación de por lo menos dos tercios de votos de quienes integran la comunidad nativa.

6 A pesar de las discrepancias entre ambientalistas y pueblos indígenas, debido a las visiones conservacionistas de aquellos frente al objetivo indígena de recuperar los territorios ancestrales, COICA entendió pronto que era estratégico contar con estas alianzas para asegurar los territorios tradicionales indígenas. Así, en 1990, ambos actores firmaron un pacto por una Amazonía para la Humanidad en la ciudad de Iquitos, en Perú. Para mayores detalles sobre el accionar de los pueblos indígenas del Perú en el movimiento ambientalista global, ver: Smith 2003, Green 2006.

7 Ello, de acuerdo con la sentencia del Tribunal Constitucional Peruano, No. 00025-2009-PI/TC (17-03-2011).

En este contexto de cambios normativos, surgió una nueva organización indígena que reunía a nueve pueblos indígenas[8] incluyendo al Awajún, en la localidad de San Lorenzo, en el departamento de Loreto: CORPI, la Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas.[9] Estos pueblos decidieron, como estrategia, reconstruir sus territorios ancestrales con base en la memoria histórica, mitos y visiones, para luego requerir la titulación de tierras ante el Estado hasta completar sus territorios integrales como las piezas de un rompecabezas (CORPI, 2002, pp. 89, 94). Para integrantes de CORPI, el sistema de titulación de comunidades, basado en la posesión de tierras por grupos de familias, seguía el modelo de la comunidad andina y agraria, sin considerar las diferencias en los patrones de movilidad entre amazónicos y andinos y las formas de organización y de uso de la tierra y sus recursos (CORPI, 2002, 46; Yrigoyen, 2002, p. 161). Sin embargo, como observan Garra y Riol (2014, p. 65), desde la Ley de Comunidades Nativas, tanto el pueblo Awajún como el Wampis habrían visto en la demarcación una herramienta de defensa territorial, mientras que antes, su visión territorial habría sido más flexible, basada en relaciones sociales. El **Mapa 2** muestra la propuesta de territorios integrales con el Territorio Awajún en color verde y el Wampis en marrón. A pesar de las discrepancias con el **Mapa 1** (en especial en la frontera entre Perú y Ecuador), es de resaltar que el Ministerio de Cultura (a través de la BDPI) acepta la presencia Awajún en más de un departamento.

Mapa 2. Propuesta de Territorios Integrales.



Nota: Autor Ermeto Tuesta (2013). Reproducida con autorización.

8 Awajún, Kukama Kukamiria, Shiwilo, Shawi, Kandoshi, Wampis, Chapra, Achuar y Quechua del Pastaza.

9 Originalmente, era la oficina regional de AIDESEP en San Lorenzo (Gil Inoach, comunicación personal, 23 de junio, 2017). Cuando AIDESEP cambió sus estatutos, CORPI se convirtió en una organización distinta (Frederica Barclay, historiadora y antropóloga experta en la región amazónica, comunicación personal, 4 de mayo, 2020).

Del movimiento internacional al escenario nacional: el conflicto de Bagua

A pesar de que el Convenio 169, vigente en Perú, ya reconocía el derecho a la consulta previa, el gobierno del presidente Alan García (2006-2011) impulsó una serie de normas sin consultar a los pueblos indígenas, en el marco de las facultades otorgadas por el Congreso para implementar el Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos. Para los pueblos indígenas, algunas de estas normas facilitaban la actividad extractiva en sus territorios (Bebbington, 2012, p. 5) y modificaban el sistema de propiedad comunal en el Perú (Arce, 2014, p. 107). Específicamente, los decretos legislativos 1015 y 1073 permitían la división y partición de la propiedad comunal en favor de posesionarios o posesionarias de tan solo un año de antigüedad; así como también cualquier acto de disposición de tierras comunales a favor de terceros, no posesionarios. En ambos casos, tan solo hacía falta el voto de la mitad de las y los integrantes de la comunidad con, por lo menos, un año de posesión, facilitándose aún más la disposición de tierras comunales, en comparación con la Ley No. 26505.

AIDESEP convocó a dos paros nacionales, el 9 de agosto de 2008 y el 9 de abril de 2009, demandando la derogación de un conjunto de decretos legislativos que afectaban la Amazonía, así como la restauración de las garantías de la propiedad comunal como inalienable, inembargable e imprescriptible, los derechos colectivos establecidos en la Constitución de 1979, y el cumplimiento de los derechos reconocidos en el Convenio 169. A su vez, cada región tenía sus propias demandas (Manacés & Gómez, 2010, p. 47). Las movilizaciones en apoyo a estas protestas incluyeron marchas, bloqueos de vías de acceso fluvial y terrestre y la toma de instalaciones petroleras en puntos estratégicos de la Amazonía (Isla, 2009; Manacés & Gómez, 2010).

Comunidades awajún y wampis participaron masivamente en las movilizaciones (Manacés & Gómez, 2010, p. 48; Garra, 2012), mientras protestaban por la exploración y explotación petrolera en el Lote 116 y los awajún además, por la minería en la Cordillera del Cóndor. Durante ambos paros, los manifestantes awajún y wampis formaron "Comités de Lucha" en cada cuenca, cada una liderada por una persona nombrada fuera de las organizaciones formales. A medida que todas las cuencas se unieron a las movilizaciones, se formó un comité más amplio, el "Comité de Lucha de los Pueblos Jívaros" (Manacés & Gómez, 2010, p. 49). Para Garra y Riol (2014, pp. 63-64), esto muestra la necesidad práctica de integrar grupos más allá de las comunidades u organizaciones.

Las demandas amazónicas generaron diversas expresiones de apoyo: por parte de los obispos de la selva peruana, así como también en informes legales de organizaciones aliadas y de la Defensoría del Pueblo (Lombardi, 2010, pp. 41-42; Manacés & Gómez, 2010, pp. 22, 36-37), y manifestaciones de apoyo de asociaciones andinas (Isla, 2009, p. 41). Los resultados trágicos del 5 de junio de 2009 fueron producto de la violencia durante la operación de desalojo de los manifestantes de la carretera, en el tramo conocido como la Curva del diablo, así como en la Estación de bombeo No. 6 de Petroperú, tomada por un grupo de manifestantes, y también durante la represión a las manifestaciones de protesta por la medida policial y a su vez de apoyo a los manifestantes, en ciudades vecinas (Manacés & Gómez, 2010, pp. 106-110).

Producto de la lucha de esos años, se derogaron algunos decretos legislativos (incluyendo 1015 y 1073) y se aprobó la *Ley del Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios, reconocido en el Convenio 169 de la OIT*[10] (LCP) y su reglamento. Si

10 La LCP fue simbólicamente promulgada en la ciudad de Bagua en el año 2011. Alan García no la promulgó durante su mandato presidencial, dejándola para el siguiente presidente, Ollanta Humala (2011-2016).

bien la ley reconoce como sujeto del derecho a la consulta a los pueblos indígenas, la lucha del pueblo Awajún por la autonomía requerirá articulación. Para entender la propuesta de gobierno autónomo awajún, planteo un marco conceptual que comprende los conceptos de articulación de una política indígena; territorio, como concepto estratégico que moviliza relaciones de poder espaciales en una localidad; y autonomía relacional.

Una Aproximación al Autogobierno Indígena: Política Indígena, Territorio y Autonomía Relacional

Política Indígena: Articulando la Identidad Indígena con fines Políticos

El indigenismo o la política indígena consiste en reclamar una identidad indígena para usarla en demandas específicas, donde el significado de lo indígena interactúa con lo local y lo global (Castree, 2004, pp. 151-155). Articular la identidad indígena ('indigeneity') es una "uneven practice of uniting and representing discourses and of creating meanings and political possibilities..." [práctica desigual para unir y representar discursos y crear significados y posibilidades políticas] (Altamirano-Jiménez, 2013, p. 25). Diferentes procesos coloniales con sus sistemas de dominación y opresión van a conllevar a ciertas demandas, acciones y respuestas indígenas; y las estructuras coloniales van a influenciar las estrategias indígenas, limitándolas, pero también abriendo ciertas posibilidades (Altamirano-Jiménez, 2013, pp. 27, 66). Sin embargo, a diferencia de Altamirano-Jiménez (2013, p. 25), para quien articular la identidad indígena es "... a struggle embedded in fixed colonial structures" [una lucha inserta en estructuras coloniales fijas], concuerdo con Valdivia (2005, p. 286) en que estas articulaciones, así como los cambios socioeconómicos que afectan y se forman a partir de las nociones de los pueblos indígenas sobre sus vidas, son dinámicas. Asimismo, en *The Politics of Indigeneity*, Maaka & Flera (2005) teorizan la indigeneidad [indigeneity], en el contexto de Canadá y Aotearoa/Nueva Zelanda, como una "politicised ideology for *challenge, resistance, and transformation*" [ideología politizada orientada a desafiar, resistir y transformar] (p. 14).

Tomando como premisa que las identidades son relacionales, entiendo que la identidad indígena, individual o colectiva, se produce a través de las tensiones de relaciones constituidas históricamente entre lo indígena/no indígena (Perreault & Green, 2013, p. 44). Se construye, además, no solo en relación con el ambiente o la naturaleza sino, también, a través de las interacciones con el Estado y otras instituciones, incluyendo organizaciones no gubernamentales (ONGs), la iglesia o partidos políticos (Yashar, 1998, pp. 37-38; Álvarez & Escobar, 1992, p. 321; Radcliffe, 2017b, p. 223), dando, a su vez, forma a estructuras postcoloniales y sus respuestas a estas (Altamirano-Jiménez, 2013). Al respecto, en referencia a América del Sur, Bebbington (2012, p. 4, citando a Stern, 1987) explica que los conflictos sociales vinculados a industrias extractivas generan "structuring effects" [efectos estructurantes] entre las sociedades andinas y amazónicas, puesto que crean patrones de desconfianza y dejan recuerdos que serán utilizados en el futuro al construir formas de acción colectiva. Por su parte, Nancy Postero (2010, p. 74) señala que el Estado formado por Evo Morales y el MAS en un contexto "post-neoliberal" conflictivo en Bolivia, fue el resultado de tensiones entre el liberalismo y particularidades étnicas en Bolivia.

Las identidades étnicas son fluidas y se organizan a través de diferentes dimensiones: social, económica, política y cultural, dentro de relaciones asimétricas de poder. Así, la reorganización de la etnicidad refleja una dialéctica entre la identificación voluntaria y la adscripción forzada (Nagel & Snipp, 1993; citado por Assies, 2000, p. 6).

Además, nociones externas y expectativas sobre la indigeneidad dan forma a la manera en cómo los pueblos indígenas construyen su indigenismo, entrando a jugar los intereses o las causas defendidas por sus aliados y otros actores externos (Valdivia, 2005, p. 294). Pero también existe una relación de mutua influencia. Por ejemplo, para Juan Carlos Ruiz del Instituto de Defensa Legal (IDL), uno de los principales defensores legales de derechos indígenas en el Perú, es importante trabajar en causas que van a producir cambios que impactarán futuros casos. Por eso, le interesa apoyar la causa de una organización indígena sólida, que no va a cambiar de posición o abandonar la causa (comunicación personal, 17 de julio, 2017).

Dado que las identidades sociales se forman a través de procesos en constante construcción y reconstrucción, la discusión sobre si determinada identidad es estratégica o auténtica no es relevante (Speed, 2002, p. 222), sino más bien, conocer a quiénes se incluye o se excluye con esa identidad y qué es lo que se reclama con dicho estatus (Castree, 2004, p. 155). Por ejemplo, Perreault y Green (2013) muestran cómo los movimientos sociales de las tierras bajas y del ayllu en Bolivia reúnen diversos intereses políticos y posiciones subjetivas para sostener sus demandas territoriales y derechos políticos, incluyendo no solamente identidades rurales, indígenas o campesinas, sino también a trabajadores urbanos e intelectuales, como ocurrió en la Guerra del Gas en Bolivia (Perreault, 2008, p. 21).

Volviendo al caso de este estudio, las reformas neoliberales impactaron en la relación entre los pueblos indígenas y el Estado, generando una respuesta por parte de los primeros. Con la reforma agraria en Perú y en otros países se definió a los indios como campesinos en un sistema de clientelismo, con un modelo corporativo basado en la propiedad colectiva (Postero, 2005, p. 81). Las reformas neoliberales, en cambio, resaltaban la autonomía para tomar decisiones y la responsabilidad individual. Yashar (1998, p. 33) argumenta que con la redefinición y protección nominal de los derechos de propiedad rural (durante la Reforma Agraria), campesinos asumieron un estatus frente al Estado y practicaron una identidad indígena derivada de y a la vez estructurada por las prácticas locales. Aunque Yashar hace esta observación con relación a las comunidades campesinas, es posible extenderla a las comunidades nativas de la selva del Perú. Por ello, frente a cambios en esta estructura, los pueblos indígenas han rechazado los modelos individualistas, como ocurrió en el caso mexicano cuando en 1992 se modificó el artículo 27 de la Constitución mexicana, que consagraba la propiedad colectiva, lo cual, de acuerdo con algunos estudiosos, habría sido una de las razones que motivaron la rebelión de Chiapas en 1994 (Altamirano-Jiménez, 2004, p. 360). De modo similar, las normas neoliberales, que pretendían modificar el régimen de propiedad comunal en el Perú, generaron las protestas de los pueblos amazónicos en los años 2008-2009.

Territorio

La manera dominante de entender el territorio comprende dos definiciones. La primera, como un espacio limitado, un contenedor, normalmente bajo el control de un

Estado (Agnew, 1994; Elden, 2010) y la otra, como el resultado de territorialidad – un comportamiento humano o estrategia– (Elden, 2010). Aunque estas definiciones no son mutuamente excluyentes, Elden resalta que son insuficientes porque aluden a límites fijos y conceptualizaciones estáticas, en vez de entenderlo como una forma de ordenamiento y pensamiento político que se construye histórica y geográficamente.

Sosa (2012) define el territorio como un espacio que se construye social e históricamente, y es producto de la asociación de un colectivo para garantizar su reproducción social y satisfacer sus necesidades básicas. Sosa (2012, pp. 24-25, citando a Haesbaert, 2004, 2007) resalta que el territorio puede tener un uso económico, político, simbólico o cultural. Considero que, en la práctica, algunas de estas dimensiones del territorio pueden coexistir simultáneamente. Por ejemplo, una contribución del movimiento zapatista consiste en su visión sobre la relación entre territorio y dignidad, en el sentido que, sin condiciones materiales y culturales para la reproducción de la vida (es decir, sin territorio), no hay dignidad[11] (Escobar, 2015, p. 32).

En este artículo, me concentro en la dimensión política del territorio, ligada a luchas por la autodeterminación, así como a la defensa, control y (re)apropiación de todo o parte de un territorio por diferentes actores y mecanismos (Sosa, 2012, pp. 25, 92). Siguiendo a López Sandoval et al. (2017), aquí defino el territorio como una construcción conceptual híbrida y fluida, usada por grupos sociales en América Latina con fines estratégicos, y comprende tres conceptos analíticos: espacio, poder y localidad, que paso a explicar abajo. Esta conceptualización va más allá del territorio entendido en el ámbito del Estado, ligado a su soberanía y fronteras. Más bien, el territorio, como espacio apropiado, tiene múltiples escalas, desde el nivel de la casa habitación, a lo local, regional, nacional, plurinacional y mundial (Giménez, 2001, p. 7), y está ligado a las identidades de grupo (Mendizábal, 2007, p. 57, citado en Sosa, 2012, pp. 21-22).

El *espacio* es un elemento del territorio, pero es distinto de este. Schejtman y Berdegué (2004) definen el territorio como un espacio con una identidad socialmente construida (citados por Berdegué et al., 2015, p. 2). En términos de la división del espacio de Lefebvre, podría entenderse el territorio como una representación del espacio (espacio conceptualizado), un espacio de representación (espacio vivido) y un espacio material (el espacio de la experiencia) (Harvey, 2005, pp. 101, 105, 111). Desde una perspectiva relacional (Massey, 1994; Harvey, 2005), en este artículo entiendo que el espacio está hecho de relaciones sociales y desde ese aspecto material las relaciones de poder y resistencia puedan ser percibidas y evaluadas (Sharp et al., 2000, p. 27).

Otro elemento que configura el territorio es el *poder*, definido como una combinación de "forces, practices, processes and relations" [fuerzas, prácticas, procesos y relaciones] (Sharp et al., 2000, p. 20). El territorio, como relaciones de poder, implica (inter)acciones de grupos sociales, instituciones, mecanismos, tecnologías, discursos, entre otros, que se materializan en el espacio. Desde estas definiciones, el territorio es una tecnología con fines políticos (Elden, 2010, p. 760).

El tercer elemento del territorio, el concepto de *localidad*, nos permite entenderlo, en contexto, como un lugar ligado a relaciones y discursos globales. La localidad se construye

11 Para Mignolo (2011, p. 214) la dignidad es un valor propio de la condición humana, que se perdió con la colonización, al considerar a los pueblos indígenas como inferiores. En este orden de ideas se puede colegir un aspecto reivindicativo del territorio también, vinculado a lo anticolonial.

de "the juxtaposition, the intersection, the articulation, of multiple social relations..." [yuxtaposición, intersección, articulación de múltiples relaciones sociales]; por lo tanto, no comprende una única y unívoca identidad y no es ajeno a conflictos (Massey, 1994, p. 137). Tampoco está delimitada en un espacio físico (Chouinard, 1989; citada por Massey, 1994, p. 138). Sosa (2012, p. 31) define territorio como una "síntesis de interrelaciones, de procesos complementarios y contradictorios, entre lo global y lo local, que entran en juego en la producción concreta del territorio." Por ello, además del contexto social e histórico, las relaciones entre lo local y lo global proveen de significado y sentido al lugar. En este sentido, Castree (2004, p. 158) nota que puede darse una defensa global (con el uso de instituciones y declaraciones internacionales) de lo local, como es el caso del territorio.

Por otro lado, la relacionalidad del territorio puede implicar no solo seres humanos sino también movilizar entidades no-humanas (Escobar, 2010, p. 40). De acuerdo con ontologías y epistemologías relacionales, somos y llegamos a ser de cierta forma en relación con nuestro entorno, de modo que no hay división entre naturaleza y cultura, individuo/a y comunidad (Escobar, 2010, p. 39).

Sosa (2012, p. 113) observa que, en caso de amenazas al territorio, los pueblos indígenas optan por resistir y/o desarrollar acciones conducentes a su recuperación y resignificación. Estas acciones pueden llevar al sincretismo cultural, pero aun así fortalecen las identidades en contextos de opresión étnica. En todo caso, la manera de apropiarse o resignificar el territorio variará según el género (Sosa, 2012, p. 39) y, en general, la geometría de poder (Massey, 1994), incluso al interior del pueblo indígena. Más allá de estas diferencias, el territorio es un elemento de la identidad que distingue a un grupo frente a otros (Sosa, 2012, p. 108), y es constitutivo de la política indígena como en el caso awajún. A continuación, analizaré el concepto de autonomía con relación al territorio.

Autonomía Relacional

Desde el derecho internacional, la autonomía consiste en otorgar el derecho de autogobierno a un grupo de personas o un territorio dentro de un Estado (Binder & Binder 2016, 298). Desde la geografía, se destacan los efectos materiales y discursivos de la autodeterminación y la autonomía política, que son los que paso a explicar.

En un estudio reciente sobre los usos del concepto de autonomía desde la geografía política, Naylor (2017) distingue entre autonomías encarnadas o corpóreas ('embodied') y territoriales. La primera corresponde a las prácticas de individuos, individuas o una comunidad, incluyendo prácticas de la vida diaria (ver también Jenkins 2017, sobre la resistencia de activistas antimineras en los Andes), que van más allá de las relaciones con el Estado, la economía neoliberal o un territorio. En cambio, las autonomías territoriales consisten en "territorial control and power-sharing with the state" [control territorial y reparto de poder con el Estado], que puede ser reparto jerárquico o relacional (Naylor, 2017, p. 28). Por otro lado, Escobar resalta que la autonomía surge en algunos movimientos étnico-territoriales como concepto clave de su "práctica político-ontológica", consistente en crear las condiciones para cambiar las normas de un mundo desde adentro, bien sea usando prácticas antiguas o nuevas, o transformando otras (Escobar, 2015, p. 35).

A diferencia de Ecuador, Colombia, o Bolivia, por mencionar casos en la región (Van Cott, 2002), el sistema legal peruano no reconoce la autonomía política indígena sino solo "autonomía comunal" para comunidades nativas (y también campesinas en la costa y sierra), con las limitaciones mencionadas en la sección anterior. La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), ratificada por Perú, establece que, en virtud del derecho a la autodeterminación, los pueblos indígenas "determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural" (artículo 3), y "*en ejercicio de su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno* [la cursiva es propia] en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de medios para financiar sus funciones autónomas" (artículo 4). Sin embargo, existen críticas hacia un enfoque legalista de la autonomía indígena. Entre estas, se considera que está condenada a fracasar, porque el reconocimiento siempre estará limitado y ajustado a las estructuras coloniales (Coulthard 2014, pp. 40-42) y, además, se limita las posibilidades de lo que pueden aspirar a lograr los pueblos indígenas (Howard-Wagner et al., 2018, pp. 7-8). En ese sentido, en su estudio sobre la política de identidad indígena en Guatemala, Hale (2002, pp. 494-495) sostiene que el neoliberalismo celebra el pluralismo cultural, pero sin transformar la distribución de poder o recursos. De manera similar, en su análisis de geografías diferenciales, Castree (2004, pp. 161-162) nota que, dado que los grupos indígenas están a menudo marginados económicamente, por la falta de control de sus tierras y recursos, sus argumentos para la restitución de tierras, artefactos u otros derechos, no solo están ligados a la integridad cultural sino también a su bienestar económico (citando a Puri, 1995).

Böhm et al. (2010, p. 19) distinguen tres tipos de autonomía: con respecto al capital, al Estado, y a la dominación colonial y dependencia al desarrollo. Sin embargo, resaltan que la autonomía implica posibilidades e imposibilidades a la vez porque, por un lado, los movimientos sociales están situados históricamente en relaciones sociales, económicas, culturales, y políticas y, por otro lado, discursos sobre el capital, el Estado y el desarrollo suelen incorporar la autonomía para sus propios propósitos. Así, la autonomía emerge de las interacciones y tensiones entre los movimientos sociales que aspiran a su autonomía y las oportunidades y limitaciones que el sistema hegemónico les ofrece. En la medida en que reconozco estas (im)posibilidades, encuentro mayor justificación en el aspecto de autogobierno desde una perspectiva relacional.

En este trabajo defino la autonomía como un proceso para "llegar a ser" ('becoming'), es decir, para desarrollar la capacidad para gobernarnos por nuestra propia ley (Nedelsky, 1989, p. 10), inmersos o inmersas en relaciones sociales (MacDonald, 2014). En esta perspectiva, las entidades autónomas, individuales o colectivas, no son fijas, sino que despliegan sus acciones en contexto y dentro de relaciones dinámicas, donde fuerzas externas no son necesariamente negativas (MacDonald, 2014, pp. 613-614). La teórica feminista Jennifer Nedelsky (1989, pp. 10-11) resalta que la "ley de uno/a mismo/a" ('one's own law') conlleva valores, límites y orden, pero estas limitaciones provienen de la propia persona y no desde fuera. Esta visión se condice con teorías que ven las prácticas de poder y resistencia como co-constitutivas, en vez de fuerzas opuestas.

Geógrafos y geógrafas han usado las ideas de Foucault para enmarcar sus estudios sobre geografías de poder. Como Sharp et al. (2000, p. 12) explican, Foucault identificó el poder en los encuentros relacionales que toman lugar a través de ensamblajes o concurrencia de personas, actividades, tecnologías, instituciones, ideas, entre otros. La

dominación y resistencia no pueden existir independientemente; y no son poderes totales sino por el contrario fragmentarios, desiguales e inconsistentes (Sharp et al., 2000, p. 20). Pratt (1992, p. 4) define la "zona de contacto" ('contact zone') en términos que se condicen con el contexto amazónico, es decir, como un espacio social donde diversas culturas se encuentran, chocan, y luchan entre sí, resaltando que las subjetividades se constituyen en y por medio de las interacciones de conocimientos y prácticas, a menudo dentro de relaciones de poder asimétricas (Pratt, 1992, p. 7). De este modo, colonizadores y colonizados se influyen mutuamente; y más aún, los discursos y prácticas de dominación se entretejen con los de resistencia en tanto toman lugar en los espacios colonizados (Yeoh, 2000, p. 165).

Por otro lado, las fuerzas dominantes también se ven limitadas, modificadas y condicionadas por las relaciones de poder. Del mismo modo, el poder de resistencia corre el riesgo de reproducir estructuras dominantes (Haynes & Prakash, 1991, citado por Sharp et al., 2000, pp. 21-22); y algunas prácticas de resistencia aceptan parcialmente las estructuras de poder político y económico (Moore, 1997; citado por Sharp et al., 2000, p. 24). Finalmente, un proyecto de autogobierno que implique transformarse a sí mismo, la comunidad y las estructuras de gobierno, será también descolonizador (Mohanty 2003, p. 7; citado por Altamirano-Jiménez, 2013, p. 58). Por ello, no puede haber autonomía para los pueblos indígenas si las mujeres son excluidas (Gutiérrez and Palomo, 1999, pp. 75-79; citado en Altamirano-Jiménez 2013, p. 61).

Métodos

En este estudio, examino los discursos sobre el territorio y prácticas de defensa territorial en un grupo de integrantes del Pueblo Awajún, siguiendo métodos de investigación cualitativa que incluyen entrevistas etnográficas con participantes del pueblo Awajún, observaciones de campo y entrevistas con informantes clave. Asumo una epistemología feminista, basada en el respeto mutuo, la colaboración y la valoración de la diferencia (Cope, 2002; England, 2015; Kobayashi, 1994). Asimismo, influenciada por teorías decoloniales, desde la geografía (Zaragocín et al., 2018; Naylor et al., 2018; Radcliffe 2017a), utilizo los conceptos amazónicos, "territorio integral" y "buen vivir" (*tajimat pujut*, en lengua awajún, o "vida plena" o abundante) desde la perspectiva awajún, para guiar mis preguntas de investigación y estudio en campo (Tracy, 2013, p. 28). Esto me permitió distinguir una dimensión política y otra económica del territorio. Esta última será objeto de otro artículo y aquí me enfoco en la dimensión política. Mi análisis de datos también está informado por fuentes documentarias elaboradas por indígenas awajún con algunos aliados o aliadas, en relación con los territorios integrales y el contexto histórico (ver sección 1.2[12]). Usé un análisis temático en los datos de entrevistas, desde una perspectiva crítica del construccionismo social, es decir, tomando en cuenta que las personas buscan entender el mundo en que viven y desarrollan significados subjetivos de sus experiencias (Creswell, 2007, pp. 20-21) y que el contexto social influye en esos significados (Braun & Clarke, 2006, p. 81; Elder-Vass 2012). Esta investigación cuenta con la aprobación del Consejo General de Ética en la Investigación (General Research Ethics Board) y cumple con los lineamientos de ética en Canadá y políticas de la Universidad de

12 COICA (s.f.); CORPI (2002); Manacés & Gómez (2010); and ODECOFROC (2010).

Queen's. A continuación, describiré el área de estudio, el proceso de reclutamiento de participantes y los métodos de recolección y de análisis de datos.

El trabajo etnográfico se realizó principalmente en la localidad de Santa María de Nieva, capital de la provincia de Condorcanqui, cuya población es mayoritariamente indígena (Awajún o Wampis) y es el centro de operaciones del Consejo Permanente del Pueblo Awajún[13] (CPPA), la organización local que venía trabajando el proceso de autodeterminación a través de la construcción del gobierno autónomo del pueblo Awajún. El reclutamiento de participantes awajún se realizó principalmente a través del denominado "muestreo de bola de nieve" y también mediante invitaciones durante reuniones o asambleas comunales. El reclutamiento y entrevistas se realizó entre los meses de junio y julio de 2017 y 2018. En enero de 2019, realicé algunas entrevistas finales y compartí resultados preliminares con participantes anteriores en Santa María de Nieva, para recibir sus comentarios (Tracy, 2010, p. 844) y verificar detalles (Creswell & Miller, 2000; citado por Creswell, 2007, pp. 207-208). En total realicé diecinueve entrevistas con participantes indígenas, entre ellos, seis "líderes políticos" (aquellos que expresamente se identifican con la construcción del gobierno autónomo Awajún), seis "líderes sociales," personas mayormente involucradas en algún tipo de organización productiva; y cuatro integrantes de comunidades nativas (reclutados durante una asamblea comunal[14]). Asimismo, participan en este estudio tres defensores o activistas indígenas, dos awajún y un wampis, que trabajan en dos ONG de Lima, aliadas del movimiento indígena, a quienes contacté por su trabajo en la construcción o definición de los "territorios integrales" y el "tajimat pujut" (o *tarimat pujut,* en lengua wampis). Mi intención con esta diferenciación es resaltar las diversas situaciones y posiciones de los y las participantes en este estudio. En este sentido, Crang y Cook (2007, p. 14; citando a Geiger, 1990, McCracken, 1988b), destacan que al hacer etnografías es importante no el número de participantes o su calidad de "representatividad" sino la calidad y "posicionalidad" de la información que ofrecen. Asimismo, Tracy (2010, p. 841) señala que cuando los datos recabados son "nuevos, únicos o raros", pocos datos pueden ser suficientes para una contribución significativa. No obstante, como cualquier grupo social, los awajún no tienen necesariamente visiones homogéneas; por lo que mis hallazgos y conclusiones están limitadas a los y las participantes de este estudio.

Durante mis entrevistas iniciales con líderes indígenas residentes en Lima e integrantes del CPPA, mis preguntas giraban alrededor del significado y la manera en que surgió el concepto de "territorio integral". Al incorporar las visiones de participantes indígenas no vinculados al proyecto político awajún (fuera del CPPA), empecé a preguntar de manera general sobre el significado del territorio y su defensa, obteniendo mayores matices. Al momento de las entrevistas, el rango de edades de quienes participaron en el estudio era de 26 a 68 años y la mayoría, por lo menos con 50 años. Esto se condice con la preocupación expresada por muchos miembros del CPPA y otros líderes sobre el reto de la continuidad del trabajo por las nuevas generaciones, lo cual también se mencionará en la sección de *Discusión de Resultados*. La mayoría

13 Anteriormente denominado *Consejo Permanente del Pueblo Awajún-Wampis,* el nombre cambió cuando los Wampis decidieron dejar la organización para proseguir de manera independiente con su proyecto de gobierno autónomo, hoy autodenominado, Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis.

14 Tuve algunas limitaciones para reclutar integrantes de comunidades nativas en sus comunidades, sobre todo mujeres, debido a mi posición de *apach* (no indígena) y poco conocimiento del idioma awajún, además de las barreras para mayor participación de las mujeres awajún en espacios públicos (como comentaré en la sección de *Discusión de Resultados*). Las tres mujeres participantes en el estudio residen en el pueblo de Santa María de Nieva. Mi desenvolvimiento con integrantes de comunidades nativas se dio sobre todo en la parte urbana y tuve una entrevista grupal con cuatro comuneros después de una reunión en su comunidad.

de mis entrevistas con participantes indígenas en Santa María de Nieva tuvieron lugar en sus viviendas o tiendas, y algunas pocas ocurrieron en espacios públicos en la parte urbana, en el caso de participantes que vivían en comunidades. En algunos casos visité las chacras de algunos/as participantes, por lo general, antes de la entrevista. Cada reunión con participantes duró entre treinta minutos a una hora y algunas entrevistas tomaron más de una reunión, ajustándome a la disponibilidad de los y las participantes y siguiendo una guía de preguntas o temas.

También realicé entrevistas semiestructuradas con cinco representantes de organizaciones aliadas que trabajan en derechos indígenas y defensa legal y cuatro representantes de la sociedad civil que trabajan en conflictos socioambientales e industrias extractivas. Solo uno de los aliados tiene su base en el distrito de Nieva (SAIPE, Servicio Agropecuario para la Investigación y Promoción Económica) y el resto de este grupo de participantes en Lima. El objetivo de estas entrevistas era conocer cómo surgen estas alianzas con el pueblo Awajún y cómo se da en la práctica esa dinámica; y también entender la problemática de los conflictos sociales en contra de proyectos extractivos. Las entrevistas con informantes clave tuvieron una duración de 30-60 minutos. También sostuve conversaciones informales con participantes en Nieva, así como representantes de la ONG local y la iglesia jesuita, todo lo cual me dio una mayor comprensión del contexto en general y de algunas alianzas a lo largo de la historia del movimiento Awajún.

En este trabajo he seguido un análisis temático (Braun & Clarke, 2006, p. 79) para identificar y analizar "patrones de significado repetidos" dentro de los datos, siguiendo seis pasos: i) familiarización con los datos; ii) generar códigos iniciales; iii) buscar temas; iv) revisar temas; v) definir y nombrar temas; y vi) producir el informe. Los datos primarios incluyen grabaciones de audio y notas de entrevistas y de observaciones de campo, las cuales se transcribieron en computadora. La *familiarización de datos* empezó con la transcripción. Luego, generé *códigos iniciales* usando varios métodos de codificación en el software de análisis de datos cualitativos, ATLAS.ti. La codificación de procesos fue útil para identificar las acciones y estrategias de los participantes[15] para defender el territorio y construir el gobierno autónomo. Usé una codificación narrativa para entender la estructura de las historias narradas por los y las participantes (Saldaña, 2009, p. 109), entendiendo que el producto narrativo es una construcción entre entrevistadora y participante, haciendo uso de narrativas difundidas dentro de sus contextos históricos y culturales, pero también elaboradas en el marco de la entrevista (Esin, et al., 2014; ver también Chase, 2003). Asimismo, métodos afectivos de codificación me permitieron entender cómo los awajún valoran o perciben situaciones de amenaza o defensa del territorio, con relación al Estado o a las industrias extractivas.

Luego, realicé una codificación enfocada (Saldaña, 2009, p. 151), que consiste en categorizar datos codificados con base en la similitud temática o conceptual (Tracy, 2013). En esta fase, examiné los códigos iniciales y empecé a organizarlos, sintetizarlos y categorizarlos de manera conceptual. Por ejemplo, identifiqué diferentes atributos en la definición de territorio de los Awajún y formas de estrategia de defensa del territorio, así como una dimensión temporal (un antes/después) con relación a los sucesos del *Baguazo*, como puntos de inflexión para entender la respuesta actual Awajún y su proyecto de gobierno territorial autónomo.

15 En este trabajo, cuando no hago uso de un lenguaje inclusivo es porque me refiero a participantes de sexo masculino o cuando en el imaginario compartido en la entrevista se alude de manera general a una figura masculina.

Seguidamente, examiné los datos codificados en *búsqueda de temas* (Auerbach & Silverstein, 2003, p. 38), provenientes de ideas presentadas por los y las participantes o temas conceptuales elaborados durante mi interpretación (Rubin & Rubin, 1995, citado por Saldaña, 2009, p. 139). Combiné algunos códigos, separé y descarté otros (Braun & Clarke, 2006, p. 91), siguiendo un enfoque inductivo primero y luego deductivo, al incorporar teoría (Tracy, 2013, p. 22).

Luego de *revisar temas*, procedí a *definir y nombrar* algunos, entre ellos: la idea de que el territorio es algo que se defiende de otros; la búsqueda de paridad en las relaciones con el Estado u otros terceros, y ligado a ello, la conciencia de que existen inequidades materiales. Asimismo, en relación con el gobierno autónomo, identifiqué la idea de ser "reconocidos" por el Estado, y la existencia de un reconocimiento limitado de derechos hacia los pueblos indígenas. Cada tema conllevó su respectivo análisis. Finalmente, luego de revisar los temas y subtemas, elaboré *la "narrativa teorética"*, la cual comprende mis temas de interés y elaboraciones teoréticas, como la investigadora, y las experiencias subjetivas de los y las participantes (Auerbach & Silverstein, 2003, p. 40), guardando relación con la pregunta de investigación (Braun & Clarke, 2006, p. 93).

Discusión de Resultados

En esta sección empiezo presentando narraciones de participantes que hacen alusión a los atributos de control y defensa territorial. Luego, me enfocaré en el surgimiento del territorio integral, según activistas awajún; y finalmente, presentaré cómo aquellos que proponen el territorio integral aspiran a construir su proyecto de gobierno autónomo.

Narrativas sobre Defensa Territorial: Diferentes Dimensiones

> En Perú, los militares defienden el territorio. En Awajún, todos defienden. (...) Ahora tenemos Ley de Consulta Previa, ahora defendemos, dialogamos. Somos defensores del territorio awajún. (Eli Intákea, comunicación personal, 20 de julio, 2018).

> ... la pelea de los pueblos indígenas es a nivel local, regional y nacional. (...) Cada vez que nos levantamos de dormir, en nuestro propio territorio, nos levantamos con una concesión encima. (...)

> Tú con los mapas dices hasta acá es mi territorio (...) pero también es una herramienta de doble filo... (Ermeto Tuesta, comunicación personal, 26 de julio, 2017).

> ... hasta ahora queremos defender nuestro territorio para que no sea... invadido tanto por extranjeros y tanto por los mismos mestizos peruanos. (...) Y el territorio para nosotros es el lugar que ocupamos y el bosque interno es nuestro mercado... Es por eso la defensa, porque si en caso, todito está poblado, (...) ¿de dónde vamos a abastecernos? (Una mujer de Nieva, comunicación personal, 20 de julio, 2018).

> De participar... todos han participado [refiriéndose al *Baguazo*]. Todos, todos. Mujeres... adultas, jóvenes, niños, viejos, líderes... Todos han participado (...) porque la huelga – nosotros consideramos una huelga pacífica donde nosotros queríamos que todos esos decretos que emitió Alan García, en contra de nuestro territorio, pues que lo... derogue... Por eso, la masa fue fuerte. Se sumaron hasta los niños. (...)
>
> Yo he trabajado acá en Nieva cocinando, trayendo leña, ¿ya? Cargando plátanos [sonriendo], o sea, lo que venía del bote, hay que sacar. En ese sentido, todos han trabajado (...) No se puede decir que uno no más, porque la movilización fue total y pensando de que iba a ser pacífico, pues. (Eduardo Ismiño, comunicación personal, 7 de julio, 2018).

Estos extractos de entrevistas son una muestra del rango de ideas sobre defensa territorial entre variedad de integrantes awajún, sobre las cuales comentaré a lo largo de esta sección. A continuación, voy a presentar dos historias concatenadas que conocí durante las entrevistas etnográficas con integrantes del CPPA, para explicar cómo surgen el discurso y la construcción del territorio integral. Una de ellas, se refiere a las estrategias de control territorial realizadas por el Consejo Aguaruna-Huambisa en los 90 y la otra habla sobre el surgimiento del Consejo Permanente del Pueblo Awajún-Wampis. Asimismo, concluyo con una referencia al conflicto de Bagua, el cual también formó parte de los discursos durante las entrevistas. En estas narraciones he identificado diferentes dimensiones de la defensa territorial: *física o corpórea, social* (con la colaboración y construcción de alianzas), *legal* (con el uso de mecanismos legales), y *conceptual* (discursos), que paso a detallar a continuación.

Control del Territorio por el antiguo Consejo Aguaruna-Huambisa

Habiendo aprendido de las experiencias de otros pueblos indígenas que, en los 80 y parte de los 90, fueron invadidos por terroristas, narcotraficantes y el ejército, el Consejo Aguaruna-Huambisa (CAH) diseñó y llevó a cabo una estrategia para prevenir la entrada de personas extrañas controlando el ingreso a su territorio. Santiago Manuin Valera (comunicación personal, 17 de junio, 2017), presidente del CAH a principios de los 90, explica que, en una asamblea comunal, el pueblo decidió emitir un "carnet de comunero", un documento para identificar a las y los integrantes de las comunidades, muy aparte del documento nacional de identidad (DNI), de modo que "[p]ersonas que no tuvieran carnet de comunero, o que no tuvieran recomendación del Consejo Aguaruna - Huambisa, que no tuvieran carta... que se desaparezca de la zona." Los reservistas Awajún-Wampis estaban a cargo de controlar la entrada al territorio y reportar cualquier problema al CAH, asumiendo así una *defensa física* del territorio. La decisión de controlar el ingreso a su territorio vino de la mano de recurrir a la iglesia jesuita para que los ayudara a promover cultivos alternativos entre la población nativa, lo cual demuestra la *dimensión social* de la defensa.

El surgimiento del Consejo Permanente para Defender el Territorio

Integrantes del Consejo Permanente del Pueblo Awajún sitúan la creación de este grupo ligada a la presión ejercida por las empresas extractivas. En esta narrativa, un antiguo presidente de CONAP[16] (una de las dos organizaciones indígenas amazónicas con alcance nacional), firmó un contrato con Perúpetro, la empresa del Estado que promueve, negocia, suscribe y supervisa los contratos sobre hidrocarburos en el Perú, para permitir la exploración de petróleo en el Lote 116, cruzando territorio Awajún, en Condorcanqui. Al enterarse del acuerdo, en una asamblea de jefes de comunidades de los diferentes sectores de cuenca, Nieva, Marañón, Río Santiago, Cenepa e Imaza, hacia el año 2007[17], integrantes awajún decidieron "sacar" a ese supuesto "líder": "Tú eres hijo de un aguaruna, aguaruna y vendido… ya ¡vete, vete, vete!" "Le echaron agua y lo botaron" (Santiago Manuin, comunicación personal, 17 de junio, 2017). Élmer Ujukam, otro miembro del CPPA rememora: "y entonces se fueron contra [él] y las mujeres querían agarrarlo y (sic.) *ishanguear*[18]. (…) Tenían ortigas y con esa ortiga le querían darle…" (comunicación personal, 14 de junio de 2017). Aquí la defensa del territorio es literalmente *física o corpórea*.

En esa memorable asamblea, los jefes de comunidades decidieron confiar a un grupo de antiguos líderes del CAH, entre ellos Santiago Manuin, la tarea de "llevar el rumbo" "para velar por los intereses" de los Awajún-Wampis (Santiago Manuin, comunicación personal, 17 de junio, 2017). Iniciado como un comité, después del *Baguazo*, pasó a ser el *Consejo Permanente del Pueblo Awajún-Wampis,* con dos presidentes, Santiago Manuin por los Awajún y Wrays Pérez por los Wampis. Aquí se manifiesta la *dimensión social* de la defensa del territorio.

Bagua como un punto de inflexión

En esta subsección incluyo algunas reflexiones post-Bagua que muestran los distintos matices en la defensa territorial, desde algunos miembros del CPPA, así como la agenda de prioridades de las mujeres Awajún-Wampis.

Eduardo Ismiño (citado al principio de esta subsección), antiguo profesor y al momento de la entrevista, parte del equipo de CPPA, resalta la diversidad de participantes durante las movilizaciones pacíficas en los paros amazónicos (niños, mujeres, hombres, jóvenes, mayores), a través de actos rutinarios como la preparación de comida para los manifestantes. Con esa colaboración de todos y todas aparece la defensa en su *dimensión social* y *corpórea o encarnada*. De manera similar, Guillermo Jamach (comunicación personal, 22 de julio, 2018), presidente de la Asociación de Productores Agroecológicos del Alto Marañón, también consideraba que apoyaba la lucha de esos años, mientras trabajaba en la Municipalidad Provincial de Condorcanqui.

Para Santiago Manuin (comunicación personal, 1º de julio, 2018), las protestas en contra de los decretos legislativos de Alan García, en el año 2008, marcaron el inicio de la lucha del pueblo Awajún. Para él, el gobierno territorial autónomo del pueblo Awajún

16 Me reservo su nombre, porque, aunque es relativamente conocido, no ha participado en este estudio.
17 En diferentes narraciones he escuchado el año 2006 y 2007.
18 Darle a alguien con una planta que causa comezón, a manera de castigo.

emerge después de la experiencia en la *Curva del diablo,* donde se generó la confrontación entre fuerzas policiales y civiles. Tras restablecerse en su salud (de los impactos de bala que recibió durante la confrontación policial) en el año 2011, en otra decisión de asamblea comunal, Santiago nuevamente recibe las credenciales para recurrir a aliados para defender el territorio Awajún, con lo que se advierte la *dimensión social* en la defensa territorial.

Reflexionando sobre la situación del pueblo Awajún después del conflicto de Bagua, Santiago Jesús Manuin, hijo de Santiago, quien tenía dieciséis años durante las movilizaciones del año 2008 y es hoy parte del equipo técnico del CPPA, expresa: "Nuestro territorio ancestralmente, tradicionalmente, se ha defendido con sangre, con vidas. Entonces... así se defiende el territorio. Si el Perú, para defender su soberanía, su territorio ha tenido que derramar sangre... en el conflicto entre Perú y Ecuador, pues nosotros también defendemos nuestro territorio como awajún" (comunicación personal, 5 de julio, 2018). A la *defensa física* luego se agregará una *dimensión legal*, puesto que, "lo que hemos aprendido también es a agotar los medios de diálogo". Esta idea también está presente en Elí Intákea (citado al inicio de esta subsección), presidente de la Junta Administradora de Servicio de Agua y Saneamiento en su comunidad, quien compara la defensa del territorio Awajún con la defensa militar por parte del Estado, y destaca también que ahora la defensa se ha vuelto más dialógica y legal.

A pesar de sus limitaciones, la Ley de Consulta Previa (2011) abrió la posibilidad de recurrir a procesos judiciales para detener proyectos extractivos argumentando falta de consulta (Santiago Jesús Manuin, comunicación personal, 5 de julio, 2018) (*dimensión legal* de la defensa). En efecto, en 2013, integrantes awajún de la cuenca del Cenepa interpusieron una demanda contra el Ministerio de Energía y Minas e INGEMMET (Instituto Geológico, Minero y Metalúrgico), que es la oficina del gobierno responsable de otorgar las concesiones mineras, por omitir consultar antes de dar concesiones en la Cordillera del Cóndor, en la frontera con el Ecuador, considerado territorio ancestral awajún. Luego, en 2014, CPPA y otras organizaciones demandaron al Ministerio de Energía y Minas, Perúpetro, Maurel et Prom y Pacif Stratus Energy por autorizar la exploración y explotación de petróleo en el Lote 116 en Condorcanqui. En ambos casos, las operaciones se vieron truncadas por decisiones judiciales emitidas en los años 2019 y 2018[19], respectivamente, aun cuando las acciones de las empresas ocurrieron antes de la vigencia de la LCP.

La *dimensión legal* en la defensa del territorio indígena requiere conceptualizar sus territorios y usar herramientas que sustenten sus demandas. Por ejemplo, Ermeto Tuesta (experto en GIS, que trabaja elaborando el mapeo de territorios integrales), citado al principio de esta subsección, en colaboración con las comunidades del Cenepa, elaboró el mapeo de usos y recursos, así como un mapa histórico-cultural para sostener sus argumentos.

La *dimensión conceptual* de la defensa del territorio está presente en los discursos que explican la defensa territorial. Por ejemplo, Antuash Chigkim (comunicación personal, 6 de junio, 2018), antiguo dirigente Awajún, expresa: "nunca nos han conquistado" con la excepción de mineros y caucheros. Para él, desde entonces, habría iniciado la respuesta Awajún hacia los mestizos, lo cual también fue mencionado por la mujer de Nieva, citada al inicio de esta subsección. Estas visiones aparentemente excluyentes coexisten con otras como

19 Aunque se anularon las concesiones mineras, la población Awajún de la cuenca del Cenepa sigue enfrentando la minería ilegal, la cual existe como consecuencia de la apertura a la minería en la zona fronteriza en Ecuador y Perú.

la de Santiago Jesús, quien desde CPPA, propone trabajar junto con la sociedad *apach*. Para él, se trata de "hacer una transformación social, pero con sensibilización, con concientización, para que todos y todas podamos trabajar... para la unidad, para la sobrevivencia... incluso para el cuidado del medio ambiente" (comunicación personal, 4 de julio, 2018).

Asimismo, en 2017, se creó el Consejo de Mujeres Awajún-Wampis, grupo que ha empezado a elaborar su agenda de prioridades, incluyendo la capacitación en actividades productivas, mejora en los servicios y promoción de salud, prevención de la violencia en contra de las mujeres, especialmente violencia sexual, además de identificar el acoso político por parte de los hombres como una de las razones para la baja participación social o política de las mujeres (Luzmila Bermejo, presidenta del Consejo de Mujeres Awajún-Wampis, comunicación personal, 20 de julio, 2018; ORPIAN-P & CAAP, 2018). Estas prioridades se enfocan en la defensa y protección de las mujeres awajún, particularmente sus cuerpos y posibilidades de desarrollo social, lo cual, considero, da otra dimensión a la *defensa física o corpórea* y a la vez *conceptual* del cuerpo[20].

Definiendo el Territorio Integral

El "territorio integral" es otro ejemplo de la dimensión conceptual en la defensa territorial, el cual coexiste con otras formas de expresar dicha defensa. Esta sección presenta el contexto y algunas visiones sobre el territorio integral, desde los tres participantes residentes en Lima, quienes trabajan de distintas maneras en la realización de territorios integrales: dos de ellos awajún y un wampis, así como desde algunos miembros de CPPA, con base en el distrito de Nieva.

Gil Inoach, abogado awajún y asesor del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis (GTANW), el primer gobierno indígena autónomo en el Perú, (comunicación personal, 23 de junio, 2017), explica que, con la Ley de Comunidades Nativas, el Estado reconoce la posesión de tierras de grupos de familias (comunidades nativas), pero no de todo el pueblo, y las áreas sin posesionarios pasan a ser "de libre disponibilidad". Con la neoliberalización de la economía peruana con el régimen de Fujimori, la Constitución de 1993 y la Ley 26505 abrieron la posibilidad de poner en subasta parte de territorios ancestrales, en base a la decisión de dos tercios de miembros de la comunidad en Asamblea General. Por esa razón, para Gil, la comunidad nativa pasaba a ser responsable (con sus decisiones) del futuro del territorio del pueblo, a diferencia de la Constitución de 1979, donde el Estado protegía los tres principios de la propiedad comunal.[21] Gil Inoach sitúa este marco legal como lo que motivó la idea de "visibilizar el control del territorio" indígena a través de los territorios integrales.

Por su parte, para Shapiom Noningo, secretario técnico de la Nación Wampis, el territorio integral "no es una idea, sino es... [su] propia forma de vida, que existió desde miles de años" en conexión con cada elemento del bosque, lo cual no puede ser separado

20 La defensa del cuerpo-territorio la asocio con discursos feministas contemporáneos en América Latina, que identifican violaciones contra los cuerpos femeninos y los territorios como parte del mismo proceso (Cabnal, 2014; Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017; citados por Zaragocin, 2018, 204). No afirmo que estos discursos hayan influido en las mujeres Awajún-Wampis sino que trato de explicar por qué asocio la defensa del cuerpo como un tipo de defensa física territorial.

21 La Constitución de 1979 reconocía la propiedad comunal como inalienable, inembargable e imprescriptible; mientras que la de 1993, solo mantiene el atributo de imprescriptibilidad.

(comunicación personal, 20 de junio, 2017). Gil coincide en que el control territorial data desde hace miles de años, pero, además, resalta que el trabajo liderado por CORPI (que reúne a nueve pueblos amazónicos), estaba orientado a hacer visible el control territorial, a través de la reconstrucción de los territorios integrales. En términos técnicos, Ermeto Tuesta (comunicación personal, 26 de julio, 2017), awajún, consultor experto en GIS, quien ha liderado procesos de mapeo integral, explica que, para el indígena, el territorio:

> es donde caza, pesca, recolecta, de forma tradicional. Entonces, (...) cuando le dan su título de acuerdo al número de personas y a un número de familias, tantas hectáreas, le dan... áreas pequeñas... pero... el indígena (...) se va más allá... ¿no?, entonces el territorio integral... como que le da... su territorio real; (...) eso uno se da cuenta cuando hace el mapeo de usos-recursos con las comunidades nativas.

Ermeto Tuesta hace referencia al espacio limitado otorgado con el sistema de titulación del Estado. De manera similar, Adolfo Aushuqui, integrante del CPPA (comunicación personal, 14 de junio, 2017) explica que antes "la tierra era libre (...) para quien trabajaba". Otras experiencias narradas por integrantes awajún de Nieva también hacen referencia a sus limitaciones en el uso del espacio comunal. Santiago Manuin reflexiona sobre la capacidad limitada de relacionarse con otros más allá del marco de las comunidades nativas y explica que él adquirió una parcela de terreno *fuera de* las comunidades nativas, porque "quería vivir más libre" y "poder recibir a personas que vengan a verme, sin pedir permiso a la comunidad" (comunicación personal, 1 de julio, 2018). Sin embargo, en otras circunstancias, hombres y mujeres awajún que residen en el pueblo, pero mantienen un área dentro de su comunidad, logran movilizarse con soltura entre el pueblo y la comunidad para trabajar en su chacra a su conveniencia.

Para integrantes del CPPA, antes de que CORPI empezara a promover el territorio integral, el CAH soñó con un "territorio integral donde todo awajún se autodirigiera para poder gobernar a sí mismo dentro de nuestro territorio" (Santiago Manuin, comunicación personal, 1 de julio, 2018). Sin embargo, los dirigentes siguieron enfocándose en conseguir la titulación de comunidades hasta que se dieron cuenta de que esto solo les daba derechos limitados. Así, definir la integridad del territorio se convirtió en una nueva estrategia para defenderlo (Santiago Jesús Manuin, comunicación personal, 4 de julio, 2018).

Si bien algunos participantes awajún fuera del CPPA no usan el término "territorio integral", en general, comparten como valor la defensa o cuidado del territorio. En ese sentido, Ermeto Tuesta explica que, el territorio integral se refiere al "territorio real", más allá de los límites de las comunidades. Al momento del trabajo de campo, integrantes del CPPA trabajaban en definir y diseminar el proyecto de gobierno territorial autónomo entre las comunidades awajún de distintos sectores, como una estrategia para proteger el territorio y dialogar con el Estado. Los contornos de la definición de autonomía y su relación con el Estado son los temas de la siguiente subsección.

Razones para Construir la Autonomía Política Indígena

En general, para integrantes del CPPA, el gobierno territorial autónomo es la respuesta awajún para establecer un diálogo con el Estado, para discutir el tipo de desarrollo y crecimiento integral que buscan asegurar sus territorios, cultura, ambiente y actividades productivas.

El proceso para definir el territorio integral, con miras a construir un gobierno autónomo, finalmente, implica "ser parte de la estructura del Estado peruano", sin independizarse del mismo (Santiago Jesús Manuin, comunicación personal, 5 de julio, 2018).

Al tener un territorio integral y ser reconocidos como pueblo (no simplemente comunidades), cuando el Estado requiera hacer una consulta, tendría que consultarles como pueblo, incluyendo a *todas* las comunidades directa o indirectamente afectadas. Varios miembros awajún, que promueven el territorio integral, coinciden en la necesidad de limitar la autonomía a nivel comunitario para evitar que un pequeño grupo de comunidades nativas tome decisiones que los afectan como pueblo indígena.

Diferentes participantes hablan sobre la fragmentación de las organizaciones awajún. Este ha sido un proceso largo y el resultado de diversos relacionamientos con el Estado, las industrias extractivas y otros terceros. Frederica Barclay (comunicación personal, 20 de junio, 2017), historiadora y antropóloga que conoce la zona desde los 80, explica que, conforme las interacciones con el Estado por servicios se incrementaron, surgieron más liderazgos atomizados, como los de sector por cuencas, incluso con diferente orientación religiosa (católicos y evangélicos). Para Santiago Manuin, la atomización de las organizaciones habría hecho a los líderes ser "presa fácil" de las industrias (comunicación personal, 17 de junio, 2017). Asimismo, la intervención de las empresas habría provocado conflictos en contra de estas, pero también al interior del pueblo, entre las comunidades.

El gobierno territorial autónomo es explicado como el marco para tener una relación con el Estado basada en la reafirmación de la integralidad del territorio como pueblo. Esto les permitiría tener un "diálogo con altura"[22] con representantes del Estado sobre el desarrollo indígena o asuntos ambientales. Si bien hay un discurso en el que reconocen las riquezas del territorio a defender (oro, petróleo, madera, agua), la búsqueda de paridad en su relación con el Estado o empresas privadas responde a reconocer una condición de disparidad o desigualdad frente al Estado u otros terceros. Varios participantes indígenas, específicamente, mencionan la diferencia en educación y la falta de igualdad para negociar, así como la falta de acceso a oportunidades de empleo. Esta desigualdad es incluida entre las razones por las cuales algunos no aceptan las industrias extractivas. Una situación de paridad les permitiría, a su vez, obtener beneficios económicos como pueblo indígena (como una totalidad, no como comunidades aisladas), sin recibir imposición.

Participantes indígenas y organizaciones de la sociedad civil, que trabajan en asuntos relacionados con los pueblos indígenas y en conflictos sociales e industrias extractivas, coinciden en reconocer la desigualdad de información, la cual conlleva a acuerdos injustos entre partes dispares. José de Echave de la ONG CooperAcción (que investiga conflictos sociales y ambientales en el Perú), particularmente, considera que la llegada de la minería agrava esa asimetría (comunicación personal, 30 de junio, 2017); y para Santiago Jesús Manuin (comunicación personal, 4 de julio, 2018), la autonomía comunal, en esas circunstancias, hace evidente las desigualdades materiales para lograr una decisión justa sobre propuestas de desarrollo en tierras indígenas, toda vez que los líderes de las comunidades no tienen el equipo técnico adecuado para negociar con representantes de empresas.

22 Esta es una expresión usada por varios integrantes de CPPA.

Por esa razón, el reconocimiento de su estatus como pueblo autónomo dentro del Estado aparece estratégico. "Somos autónomos, pero también necesitamos el apoyo del Estado para poder trabajar" (Santiago Jesús Manuin, comunicación personal, 4 de julio, 2018). Sin embargo, cuando la autonomía comunal está en riesgo de ser afectada, la defenderán de cualquier interferencia de terceros, incluyendo el gobierno local. En ese sentido, Frederica Barclay explica que, aunque el Estado usa la categoría "pueblo" en algunos documentos legales (por ejemplo, para mantener un registro del número de escuelas bilingües por pueblo indígena), en la práctica, solo reconoce capacidad legal a las comunidades nativas (comunicación personal, 20 de junio, 2017).

Los awajún son conscientes de que alcanzar la autonomía en estos términos va a ser un proceso complejo. Durante el trabajo de campo, se encontraban en proceso de comunicar y consultar su proyecto de constitución de gobierno territorial autónomo en las diferentes cuencas, y son conscientes de que para lograr el cambio constitucional que esperan necesitarán construir alianzas en el Congreso Peruano. Mientras tanto, continúan ofreciendo su escuela de jóvenes líderes y lideresas para garantizar la continuidad en la defensa del territorio. En una ceremonia en la plaza de Nieva para recordar los sucesos del 5 de junio, Antuash Chigkim hace un llamado a la juventud, para que esté preparada para defender su territorio de los proyectos de la empresa Odebrecht, que quiere construir represas en el río Marañón. Él visualiza que el futuro de la juventud awajún será el gobierno autónomo. "Mi ganancia es ahí. No tengo plata, pero eso quiero dejar" (comunicación personal, 6 de junio, 2018).

Finalmente, para Santiago Manuin (comunicación personal, 1 de julio, 2018), trabajar en colaboración con el Estado también es necesario para enfrentar el desafío de proteger la seguridad del territorio de terceros que llegan para explotar sus tierras, para lo cual requerirían el uso de la fuerza. En resumen, la autonomía para los awajún podría ser entendida como una alianza con el Estado, bajo los términos awajún, para poder acceder a los recursos económicos necesarios para realizar sus aspiraciones de desarrollo sin imposición.

Conclusiones

En este trabajo sostengo que, la autonomía política awajún se configura como una forma de autonomía relacional sobre la base de reconocerse como dueños de un territorio con recursos y a la vez admitir una desventaja material para negociar de manera fragmentada (como comunidades nativas) con el Estado o con empresas. El proyecto de gobierno autónomo awajún implica un cambio en las relaciones con los pueblos indígenas al reafirmar la categoría de *pueblo*, y también una transformación de la estructura del Estado, al reconocer una "nueva" configuración territorial: el territorio Awajún, a través de la reconstrucción de su territorio integral, el cual comprende parte de cuatro departamentos, más allá de la actual delimitación oficial en Departamentos, Provincias y Distritos. Supone, también, una transformación en su forma de hacer política, la cual pasaría de ser coyuntural (en periodos de crisis, como en el caso de los decretos legislativos de García) a ser centralizada y estructurada dentro del aparato estatal. Asimismo, la progresiva inclusión de participación femenina con su propia agenda política – en caso de consolidarse – conllevaría también a una transformación interna en la sociedad awajún.

El pueblo Awajún ha rechazado, constantemente, abusos e invasiones a su territorio y, de acuerdo con la literatura vigente, mantuvo relativa autonomía hasta aproximadamente

mediados del siglo XX. Sin embargo, a partir de ese entonces, procesos de colonización interna y de incorporación al Estado-Nación han llevado a configurar en el presente, simultáneamente, estructuras coloniales (como lo demostraron los hechos del *Baguazo*) y postcoloniales (que podría verse en el marco legal e institucional, con soporte global, que permite a pueblos indígenas como el Awajún acudir a los tribunales y obtener respuesta favorable a sus intereses). Sin embargo, la sola idea de construir un gobierno autónomo demuestra que la relación entre el pueblo Awajún y el Estado peruano aún no ha quedado satisfactoriamente definida después del conflicto de Bagua.

Desde una lógica de colonialidad, con los decretos legislativos del gobierno de García, el Estado peruano ha intentado mantener el control sobre las tierras indígenas y sus recursos (Stetson, 2012, p. 83). Los denominados "paros amazónicos", que culminaron en el "Baguazo", demostraron que el pueblo Awajún y los pueblos amazónicos en general no estaban dispuestos a aceptar una imposición sobre los asuntos que los afectan directamente, como es el territorio y sus recursos. Este conflicto se convierte en un catalizador que genera nuevas maneras de concebir la defensa del territorio. Esta investigación ilustra cómo la defensa territorial es una expresión de la autodeterminación indígena (Merino, 2015) y esta defensa, a su vez, ha influido en la manera de concebir la autonomía política. Aquí sostengo que la defensa territorial es un fenómeno complejo que tiene diferentes dimensiones (física o corpórea, social, legal y conceptual), las cuales pueden ser simultáneas, como hemos visto en varios ejemplos.

Considerando que, las relaciones de dominación y resistencia se constituyen mutuamente, podemos comprender cómo la meta del gobierno autónomo y ser parte de la estructura del Estado convergen. Los participantes awajún de este estudio que promueven el gobierno autónomo reconocen una posición de desventaja material en las negociaciones con el Estado, de manera que buscan alcanzar paridad *con* y *en* la relación con el Estado, entendido como un interlocutor. Habituados a formar alianzas, algunos miembros del CPPA visualizan una relación de colaboración con el Estado, lo cual se refleja en su narrativa de necesitar el concurso del Estado para realizar sus aspiraciones de desarrollo y para buscar metas en común con el Estado.

La construcción del autogobierno awajún aparece como un esfuerzo en proceso, que se condice con la definición de autonomía relacional referenciada aquí. Desde un enfoque de autonomía como un proceso para definir la ley de uno mismo o una misma para autogobernarse, la lucha por evitar la imposición de fuerzas externas (como por ejemplo a través de las estrategias de defensa territorial) es una lucha autonómica. En ese sentido, considero que la creación del Consejo de Mujeres Awajún-Wampis, reconociendo las barreras para mayor participación pública de las mujeres y estableciendo como prioridad la prevención de la violencia contra la mujer, ilustra también su voluntad de autonomía en la búsqueda por proteger sus espacios vitales, como sus cuerpos y otros ámbitos como la salud y la educación. Este estudio presenta limitaciones para ahondar este aspecto, debido a mi relativamente reciente contacto con la población de Nieva, en especial el CPPA, cuyos integrantes al momento del trabajo de campo eran todos hombres. Sin embargo, la presencia femenina está presente no solo en algunas narrativas políticas recogidas aquí sino también en el lenguaje inclusivo utilizado en muchos momentos por los líderes masculinos, lo cual demuestra un proceso de cambio en este aspecto, que debe ser materia de mayor investigación. En un estudio reciente sobre el territorio integral awajún, Burneo (2018, p. 50) señala que las

mujeres que participaron en su estudio expresaron su deseo de que la propuesta de territorio integral incluya la mejora en los servicios de salud y educación para adaptarlos a la cultura awajún. Otra de las prioridades señaladas por el Consejo de Mujeres incluye la capacitación en actividades productivas, que se condice con la dimensión económica del territorio, la cual será materia de un próximo artículo.

Agradecimiento

Agradezco a Frederica Barclay por sus comentarios a una versión anterior de este capítulo. Los errores son solo míos.

Referencias bibliográficas

Agnew, J. (1994). The Territorial Trap: The Geographical Assumptions of International Relations Theory [La Trampa Territorial: Los Supuestos Geográficos de la Teoría de las Relaciones Internacionales]. *Review of International Political Economy, 1*(1), 53–80. https://doi.org/10.1080/09692299408434268

Altamirano-Jiménez, I. (2013). *Indigenous Encounters with Neoliberalism: Place, Women, and the Environment in Canada and Mexico* [Encuentros Indígenas con el Neoliberalismo: Lugar, Mujeres, y el Ambiente en Canadá y México]. UBC Press.

Altamirano-Jiménez, I. (2004). North American First Peoples: Slipping up into Market Citizenship? [Primeros Pueblos Norteamericanos: ¿Cayendo por error en la Ciudadanía de Mercado?] *Citizenship Studies, 8*(4), 349–65. https://doi.org/10.1080/1362102052000316963

Álvarez, S. E. & Escobar, A. (1992). Conclusions: Theoretical and Political Horizons of Change in Contemporary Latin American Social Movements [Conclusiones: Horizontes de Cambio Teóricos y Políticos en los Movimientos Sociales Latinoamericanos Contemporáneos] En A. Escobar & S.E. Alvarez (Eds.) *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy* (pp. 317-329). Westview Press.

Arce, M. (2014). *Resource Extraction and Protest in Peru* [Extracción de Recursos y Protesta en el Perú]. University of Pittsburgh Press.

Assies, W. (2000). Indigenous peoples and reform of the State in Latin America [Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina]. En W. Assies, G. van der Haar, & A. J. Hoekema (Eds.), *The Challenge of Diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America* (pp. 3-21). Thela Thesis.

Auerback, C. F. & Silverstein, L. B. (2003). *Qualitative Data: An Introduction to Coding and Analysis* [Datos Cualitativos: Una Introducción a la Codificación y al Análisis]. New York University Press.

Barclay, F. (1991). Protagonismo del Estado en el proceso de incorporación de la Amazonía. En F. Barclay, M. Rodríguez, F. Santos, & M. Valcárcel (Eds.), *Amazonía 1940-1990: El extravío de una ilusión* (pp. 43-102). Terra Nuova.

Bebbington, A. (Ed.) (2012). *Social Conflict, Economic Development and Extractive Industry: Evidence from South America*. Routledge.

Bebbington, A., Scurrah, M., & Chaparro, A. (2013). La expansión de las industrias extractivas y los cambios en la defensa de los derechos de los pueblos indígenas (Documento de Trabajo Nº8). En *Proyecto Industrias Extractivas, Conflictos Sociales e Innovaciones Institucionales en la Región Andino-Amazónica* (pp. 1-48). https://innovacionesinstitucionales.files.wordpress.com/2013/08/dt-8-pueblos-indc3adgenas-tierras-y-territorio1.pdf

Bebbington, A., Chaparro, A., & Scurrah, M. (2014). El Estado Compensador Peruano y la Persistencia del Modelo Neoextractivista: Seis Hipótesis sobre el (No) Cambio Institucional. *Debate Agrario (Perú), 46*, 29-50.

Benavides, M. (2010). Industrias extractivas, protesta indígena y consulta en la Amazonía peruana. *Anthropologica, 28*(28), 263-287.

Berdegué, J., Bebbington, A., & Escobal, J. (2015). Conceptualizing Spatial Diversity in Latin American Rural Development: Structures, Institutions, and Coalitions [Conceptualizando la Diversidad Espacial en el Desarrollo Rural en América Latina: Estructuras, Instituciones, y Coaliciones]. *World Development, 73*, 1-10.

Binder, C., & Binder, C. (2016). A Capability Perspective on Indigenous Autonomy [Una perspectiva sobre la capacidad en la Autonomía Indígena]. *Oxford Development Studies, 44*(3), 297–314. https://doi.org/10.1080/13600818.2016.1167178

Böhm, S., Dinerstein, A. C., & Spicer, A. (2010). (Im)Possibilities of Autonomy: Social Movements in and beyond Capital, the State and Development [(Im)posibilidades de la Autonomía: Movimientos Sociales en y más allá del Capital, el Estado y el Desarrollo]. *Social Movement Studies,* 9(1), 17–32. https://doi.org/10.1080/14742830903442485

Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using Thematic Analysis in Psychology [Usando Análisis Temático en Psicología]. *Qualitative Research in Psychology, 3*(2), 77–101. https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004

Brown, M. F. (1984). *Una Paz Incierta: Comunidades Aguarunas Frente Al Impacto de La Carretera Marginal*. CAAAP.

Burneo Mendoza, R. (2018). Territorio Integral Indígena, Una Propuesta Awajún. *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, 85*(39), 33–57. https://doi.org/10.28928/revistaiztapalapa/852018/atc2/burneomendozar

Carrière, A. (2010). Social Movements and the Bolivian State: Anarchistic Trends in Practice and Theory. *Global Discourse* 1, 1–20. https://doi.org/10.1080/23269995.2010.10707854

Castree, N. (2004). Differential geographies: place, indigenous rights and 'local' resources [Geografías Diferenciales: lugar, derechos indígenas y recursos 'locales']. *Political Geography*, *23,* 133–167.

Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (2007). Prólogo. Giro Decolonial, Teoría Crítica y Pensamiento Heterárquico. En *El Giro Decolonial. Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo Global* (pp. 9-23). Siglo del Hombre Editores: Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, IESCO-UC: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar.

Chase, S. E. (2003). Taking Narrative Seriously: Consequences for Method and Theory in Interview Studies [Tomando la Narrativa en Serio: Consecuencias para el Método y Teoría en Estudios de Entrevistas]. In Y.S. Lincoln, & N.K. Denzin (Eds.), *Turning Points in Qualitative Research: Tying Knots in a Handkerchief]* (pp. 273-296). Altamira Press.

Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA). (s.f). *Historia*. https://coica.org.ec/historia/

Cope, M. (2002). Feminist Epistemology in Geography [Epistemología Feminista en Geografía]. In P. Moss (Ed.), *Feminist Geography in Practice: Research and Methods* (pp. 43-56). Blackwell Publishers Ltd.

Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas de San Lorenzo (CORPI) (ed.), Racimos de Ungurahui, & Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA). (2002). *Una historia para el futuro: Territorios y Pueblos Indígenas en Alto Amazonas*. Sirena Color.

Coulthard, S. (2014). *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition* [Piel Roja, Máscaras Blancas: Rechazando la Política Colonial de Reconocimiento]. University of Minnesota Press.

Crang, M. & Cook, I. (Eds.). (2007). Conceptualising the Subject. En *Doing Ethnographies* [*Haciendo etnografías*] (pp. 7-16). SAGE Publications Ltd. https://dx-doi-org.proxy.queensu.ca/10.4135/9781849208949.n2

Creswell, J. W. (2007). *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches* [Pregunta Cualitativa y Diseño de Investigación: Escoger entre Cinco Enfoques] (2nd ed.). SAGE Publications. https://doi.org/10.1016/j.aenj.2008.02.005

Defensoría del Pueblo. (2009). Actuaciones Humanitarias realizadas por la Defensoría del Pueblo con ocasión de los hechos ocurridos el 5 de junio del 2009, en las Provincias de Utcubamba y Bagua, Región Amazonas, en el contexto del paro amazónico. Informe de Adjuntía Nº 006-2009-DP/ADHPD. Defensoría del Pueblo.

Duárez, J. L. (2012). Conflictos Socioambientales en el Perú Neoliberal. Una aproximación estructural en términos histórico políticos. *OSAL (Buenos Aires: CLACSO), XIII*(32), 173-188.

Elden, S. (2010). Thinking Territory Historically [Pensar el Territorio Históricamente]. *Geopolitics*, *15*(4), 757–61. https://doi.org/10.1080/14650041003717517

Elder-Vass, D. (2012). Towards a Realist Social Constructionism [Hacia un Construccionismo Social Realista]. *Sociologia, Problemas e Praticas*, *70*(May), 9–24. https://doi.org/10.7458/SPP2012701208

England, K. (2015). Producing Feminist Geographies: Theory, Methodologies and Research Strategies [Produciendo Geografías Feministas: Teoría, Metodologías y Estrategias de Investigación]. En S.C. Aitken & G. Valentine (Eds.) *Approaches to Human Geography: Philosophies, Theories, People and Practices* (pp. 361-372). Sage.

Escobar, A. (2010). Latin America at a Crossroads: Alternative Modernizations, Post-Liberalism, or Post-Development? *Cultural Studies, Vol. 24*(1), 1-65. https://doi.org/10.1080/09502380903424208

Escobar, A. (2015). Territorios de Diferencia: La Ontología Política de Los 'Derechos Al Territorio'. *Cuadernos de Antropología Social, 41*, 25–38.

Esin, C., Fathi, M., & Squire, C. (2014). Narrative Analysis: The Constructionist Approach [Análisis Narrativo: El Enfoque Construccionista]. En U. Flick (Ed.) *The SAGE Handbook of Qualitative Data Analysis* (pp. 203-216). SAGE. https://dx-doi-org.proxy.queensu.ca/10.4135/9781446282243.n14

Espinosa, O. (2009). ¿Salvajes opuestos al progreso? Aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana. *Anthropologica, 27*, 123-168.

Garra, S. (2012). El despertar de Kumpanam: historia y mito en el marco de un conflicto socioambiental en la Amazonía. *Anthropologica, 30*, 5-28.

Garra, S., & Riol, R. (2014). Por el curso de las quebradas hacia el 'territorio integral indígena': Autonomía, frontera y alianza entre los awajún y wampis. *Anthropologica, 32,* 41-70.

Giménez, G. (2001). Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas. *Alteridades, 11*(22), 5-14.

González, P. (2006). El colonialismo interno. En *Sociología de la explotación* [Original publicado en 1969] (pp. 185-205). CLACSO.

Greene, S. (2006). Getting over the Andes: The Geo-Eco-Politics of Indigenous Movements in Peru's Twenty-First Century Inca Empire [Superando los Andes: La Geo-Eco-Política de los Movimientos Indígenas en Perú en el Sigle Veintiuno]. *Journal of Latin American Studies*, 38, 327-354. http://dx.doi.org/10.1017/S0022216X06000733

Grosfoguel, R. (2009). A Decolonial Approach to Political-Economy: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality. *Kult 6 - Special Issue*, 10–38.

Hale, C. R. (2002). Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*, *34*(3), 485–524. https://doi.org/10.1017/s0022216x02006521

Harvey, D. (2005). Space as a Key Word [Espacio como una Palabra Clave]. En *Spaces of Neoliberalization: Towards a Theory of Uneven Geographical Development* [Hettner Lecture 2004, Department of Geography, Heidelberg] (pp. 91-115). Franz Steiner Verlag.

Hill, J. D. (2008). Indigenous Peoples and the Rise of Independent Nation-States in Lowland South America. En F. Salomon & S.B. Schwartz (Eds.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas* (pp. 704-764). Cambridge University Press. http://dx.doi.org/10.1017/CHOL9780521630764.012

Howard-Wagner, D., Bargh, M., & Altamirano-Jiménez, I. (Eds.) (2018). From new paternalism to new imaginings of possibilities in Australia, Canada and Aotearoa/New Zealand: Indigenous rights and recognition and the state in the neoliberal age [Del nuevo paternalismo a nuevos imaginarios de posibilidades en Australia, Canadá y Aotearoa/Nueva Zelanda: Derechos indígenas y reconocimiento y el Estado en la era neoliberal]. En: *The Neoliberal State, Recognition and Indigenous Rights: New Paternalism to New Imaginings* (pp. 1-39). ANU Press.

Hughes, N. (2010). Indigenous Protest in Peru: The 'Orchard Dog' bites back [Protesta Indígena en Perú: El 'Perro del Hortelano' muerde de vuelta]. *Social movement studies*, 9 (1), 85-90.

Isla, A. (2009). The Eco-Class-Race Struggles in the Peruvian Amazon Basin: An Ecofeminist Perspective [Las Luchas Eco-Clasistas-Raciales en la Cuenca Amazónica Peruana]. *Capitalism, Nature, Socialism*, *20*(3), 21-48.

Jenkins, K. (2017). Women Anti-Mining Activists' Narratives of Everyday Resistance in the Andes: Staying Put and Carrying on in Peru and Ecuador [Narrativas de Resistencia Diaria en los Andes por Activistas Anti-Mineras: Quedarse Ahí y Continuar en Perú y Ecuador]. *Gender, Place and Culture, 24*(10), 1441–1459. https://doi.org/10.1080/0966369X.2017.1387102

Kobayashi, A. (1994). Coloring the Field: Gender, "Race", and the Politics of Fieldwork. *Professional Geographer, 46*(1), 73-80.

Lombardi Elías, G. (2010). *Informe En Minoría de La 'Comisión Investigadora Sobre Los Hechos Acontecidos En La Ciudad de Bagua, Aledaños y Otros, Determinando Responsabilidades a Que Haya Lugar*' (Vol. I). Congreso de la República del Perú.

López Sandoval, M. F., Robertsdotter, A. & Paredes, M. (2017). Space, Power, and Locality: the Contemporary Use of *Territorio* in Latin American Geography [Espacio, Poder y Localidad: El Uso Contemporáneo de Territorio en la Geografía Latinoamericana]. *Journal of Latin American Geography, 16*(1), 43-67.

Lugones, M. (2010). Toward a Decolonial Feminism. *Hypatia*, *25*(4), 742–759.

Maaka, R. & Fleras, A. (2005). Introduction: Taking Indigeneity Seriously [Introducción: Tomando la Indigeneidad en Serio]. En *The Politics of Indigeneity: Challenging the State in Canada and Aotearoa New Zealand* (pp. 11-24). University of Otago Press.

MacDonald, F. (2014). Democratic Multinationalism: A Political Approach to Indigenous-State Relations [Multinacionalismo Democrático: Una Aproximación Política a las Relaciones Indígenas-Estado]. *Constellations, 21* (4), 608–19. https://doi.org/10.1111/1467-8675.12095

Manacés, J. & Gómez, C. (2010). Informe en Minoría de la Comisión Especial para Investigar y Analizar los Sucesos de Bagua. https://amazonwatch.org/documents/bagua-minority-report.pdf

Massey, D. (1994). *Space, Place, and Gender* [Espacio, Lugar y Género]. University of Minnesota Press.

Merino, R. (2015). *The politics of indigenous self-determination: Extractive industries, states policies and territorial rights in the Peruvian Amazon* [La Política de la Autodeterminación Indígena: Industrias Extractivas, Políticas de Estado y Derechos Territoriales en la Amazonía Peruana] (Tesis doctoral, University of Bath, United Kingdom). Recuperada de la base de datos ProQuest Dissertations & Theses Global. (Orden No. 10121838)

Mignolo, W. (2011). *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options* [El Lado Obscuro de la Modernidad Occidental: Futuros Globales, Opciones Decoloniales]. Duke University Press.

Ministerio de Cultura. (s.f.). Pueblo Awajún. Base de datos de Pueblos Indígenas y Originarios. https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/awajun

Naylor, L. (2017). Reframing Autonomy in Political Geography: A Feminist Geopolitics of Autonomous Resistance [Restructurando Autonomía en Geografía Política: Una Geopolítica Feminista de la Resistencia Autónoma]. *Political Geography, 58*, 24–35. https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2017.01.001

Naylor, L., Daigle, M., Zaragocin, S., Ramírez, M. M., & Gilmartin, M. (2018). Interventions: Bringing the Decolonial to Political Geography [Intervenciones: Trayendo lo Decolonial a la Geografía Política]. *Political Geography, 66*, 199–209. https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2017.11.002

Nedelsky, J. (1989). Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts and Reflections [Reconcibiendo Autonomía: Fuentes, Ideas y Reflecciones]. *Yale Journal of Law and Feminism, 1*(1), 7–36.

Organización Regional de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Norte del Perú (ORPIAN-P) & Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). (2018). Territorio Integral Tajimat Awajún: Fundamentos Legales, Antropológicos y Políticos. Sonimágenes del Perú S.C.R.L.

Organization for the Development of the Border Communities of El Cenepa (ODECOFROC). (2010). A Chronicle of Deception: Attempts to transfer the Awajún Border Territory in the Cordillera del Cóndor to the Mining Industry (Report 5) [Crónica de un Engaño: Intentos de Transferir el Territorio Awajún de Frontera en la Cordillera del Cóndor a la Industria Minera]. International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA). http://www.iwgia.org/publications/search-pubs?publication_id=10

Orihuela, J. C. (2012). The Making of Conflict-Prone Development: Trade and Horizontal Inequalities in Peru [La Construcción de un Desarrollo Proclive al Conflicto: Comercio e Inequidades Horizontales en Perú]. *European Journal of Development Research, 24* (5), 688-705.

Perreault, T. & Green, B. (2013). Reworking the Spaces of Indigeneity: The Bolivian Ayllu and Lowland Autonomy Movements Compared [Retrabajando los Espacios de Indigeneidad: Los Movimientos de Autonomía del Ayllu Boliviano y las Tierras Bajas Comparados]. *Environment and Planning D: Society and Space, 31*(1), 43–60. https://doi.org/10.1068/d0112

Perreault, T. (2008). Natural Gas, Indigenous Mobilization and the Bolivian State [Gas Natural, Mobilización Indígena y el Estado Boliviano]. (Identities, Conflict and Cohesion Programme Paper No. 12). United Nations Research Institute for Social Development. http://www.unrisd.org/unrisd/website/document.nsf/(httpPublications)/D96F71885FB60F74C1257512002F471E?OpenDocument

Postero, N. (2005). Indigenous Responses to Neoliberalism: A Look at the Bolivian Uprising of 2003 [Respuestas Indígenas al Neoliberalismo: Una Mirada a la Protesta Boliviana de 2003]. *Political and Legal Anthropology Review, 28*(1), 73–92. https://doi.org/10.1525/pol.2005.28.1.73

Postero, N. (2010). The Struggle to Create a Radical Democracy in Bolivia [La Lucha para Crear una Democracia Radical en Bolivia]. *Latin American Research Review, 45* (Special issue), 59–78. https://doi.org/10.1353/lar.2010.0035

Pratt, M. L. (1992). *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturizati*on. Routledge. https://ebookcentral-proquest-com.proxy.queensu.ca

Quijano, A. (2000). Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. *Nepantla: Views from South*, 1(3): 533-580.

Radcliffe, S. A. (2017a). Decolonising Geographical Knowledges [Decolonizando Conocimientos Geográficos]. *Transactions of the Institute of British Geographers,* 42, 329–33. https://doi.org/10.1111/tran.12195

Radcliffe, S. A. (2017b). Geography and indigeneity I: Indigeneity, coloniality and knowledge [Geografía e Indigeneidad I: Indigeneidad, colonialidad y conocimiento]. *Progress in Human Geography, 41*(2), 220–229. https://doi.org/10.1177/0309132515612952

Regan Mainville, J. (2010). Los Awajún y Wampís Contra El Estado: Una Reflexión Sobre Antropología Política. *Investigaciones Sociales, 14*, 19–35.

Rénique, G. (2009). Law of the Jungle in Peru: Indigenous Amazonian Uprising against Neoliberalism [Ley de la Selva en el Perú: Protesta Indígena Amazónica contra el Neoliberalismo]. *Socialism and Democracy*, *23*(3), 117-135. https://doi.org/10.1080/08854300903290835

Rice, R. (2012). Peru: Crisis and Contention [Perú: Crisis y Contención]. En *The New Politics of Protest: Indigenous Mobilization in Latin America's Neoliberal Era* (pp. 87-101). The University of Arizona Press.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: A Reflection on Decolonizing Practices and Discourses* [*Ch'ixinakax utxiwa:* Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores] [Translated by Joan Donaghey, edited by Richard Day]. Tinta Limón.

Romio, S. (2014). Entre discurso político y fuerza espiritual. Fundación de las organizaciones indígenas awajún y wampis (1977-1979). *Anthropologica, 32*, 139-158.

Romio, S. (2017). "Suivre le chemin": La construction de l'identité politique des Awajún d'Amazonie péruvienne (1920-1980) [«Seguir el camino»: La construcción de la identidad política de los/as awajún de la Amazonía peruana] (Tesis doctoral). École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia.

Rousseau, S., & Morales Hudon, A. (2015). Paths towards Autonomy in Indigenous Women's Movements: Mexico, Peru, Bolivia [Caminos hacia la Autonomía en los Movimientos de Mujeres Indígenas: México, Perú, Bolivia]. *Journal of Latin American Studies 48*, 33–60.

Ruiz Molleda, J. C. (17 de setiembre de 2014). Los contratos de "cesión en uso" forestales burlan derechos territoriales de comunidades. Servindi. https://www.servindi.org/actualidad/113577

Saldaña, J. (2009). *The Coding Manual for Qualitative Researchers* [El Manual de Codificación para Investigadores Cualitativos]. SAGE Publications Ltd.

Santos, F. (1991). Frentes Económicos, Espacios Regionales y Fronteras Capitalistas en la Amazonía. En F. Barclay, M. Rodríguez, F. Santos, & M. Valcárcel (Eds.), *Amazonía 1940-1990: El extravío de una ilusión* (pp. 227-290). Terra Nuova.

Santos Granero, F., & Barclay, F. (2002). *La Frontera Domesticada: Historia económica y social de Loreto, 1850-2000*. Pontificia Universidad Católica del Perú - Fondo Editorial.

Seoane, J. (2006). Movimientos sociales y recursos naturales en América Latina: Resistencias al neoliberalismo, configuración de alternativas. *Sociedade e Estado (Brasilia), 21*(1), 85-107.

Sharp, J. P. (2009). *Geographies of Postcolonialism: Spaces of Power and Representation* [Geografías de Postcolonialismo: Espacios de Poder y Representación]. SAGE Publications.

Sharp, J. P, Routledge, P., Philo, C., & Paddison, R. (Eds.) (2000). Entanglements of Power: Geographies of Domination/Resistance. En *Entanglements of Power: Geographies of Domination/ Resistance* (pp. 1–42). https://ebookcentral-proquest-com.proxy.queensu.ca

Smith, R. C. (2003). Los Indígenas Amazónicos Suben Al Escenario Internacional: Reflexiones Sobre El Accidentado Camino Recorrido. En F. Morin & R. Santana (Eds.) *Lo Transnacional, Instrumento y Desafío Para Los Pueblos Indígenas* (pp. 203–241). Abya Yala.

Smith, R. C. (2008, octubre). Las Reformas Liberales y La Propiedad Comunitaria. *Perú Económico, 31*(10), 17-19.

Sosa Velásquez, M. (2012). *¿Cómo Entender El Territorio?* Editorial Cara Parens.

Speed, S. (2002). Global Discourses on the Local Terrain: Human Rights and Indigenous Identity in Chiapas [Discursos Globales sobre el Terreno Local: Derechos Humanos e Identidad Indígena en Chiapas]. *Cultural Dynamics, 14*(2), 205–228.

Stavenhagen, R. (2002). Indigenous Peoples and the State in Latin America: An Ongoing Debate (Pueblos Indígenas y el Estado en América Latina: Un Debate Continuo]. En R. Sieder (Ed.) *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy* (pp. 24-44). Palgrave MacMillian.

Stetson, G. (2012). Oil Politics and Indigenous Resistance in the Peruvian Amazon: The Rhetoric of Modernity Against the Reality of Coloniality [Política de Petróleo y Resistencia Indígena en la Amazonía Peruana: La Retórica de la Modernidad contra la Realidad de la Colonialidad]. *The Journal of Environment & Development*, *21*(1), pp. 76-97.

Surrallés, A. & García Hierro, P. (2004). "Introducción." En *Tierra Adentro: Territorio Indígena y Percepción del Entorno*, #39 (9-22). http://www.iwgia.org/publicaciones/buscar-publicaciones?publication_id=331

Taylor, A-C. & Descola, P. (1981). El conjunto jívaro en los comienzos de la conquista española del Alto Amazonas. *Bulletin from the French Institute for Andean Studies, 10*(3-4), 7-54.

Taylor, A-C. (2008). The Western Margins of Amazonia: From the Early Sixteenth to the Early Nineteenth Century. En F. Salomon & S.B. Schwartz (Eds.) *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas* (pp. 188-256). Cambridge University Press. http://dx.doi.org/10.1017/CHOL9780521630764.005

Tracy, S. J. (2010). Qualitative Quality: Eight 'Big-Tent' Criteria for Excellent Qualitative Research [Cualidad Cualitativa: Ocho Grandes Criterios de Investigación Cualitativa Excelente]. *Qualitative Inquiry, 16*(10): 837–51. https://doi.org/10.1177/1077800410383121

Tracy, S. J. (2013). *Qualitative Research Methods: Collecting evidence, crafting analysis, communicating impact* [Métodos de Investigación Cualitativa: Recolectando evidencia, elaborando análisis y comunicando impacto]. Wiley-Blackwell.

Valdivia, G. (2005). On Indigeneity, Change, and Representation in the Northeastern Ecuadorian Amazon [Sobre Indigeneidad, Cambio y Representación al Noreste de la Amazonía Ecuatoriana]. *Environment and Planning A, 37*(2), 285–303. https://doi.org/10.1068/a36182

Van Cott, D. L. (2002). Constitutional Reform in the Andes: Redefining Indigenous-State Relations [Reforma Constitucional en los Andes: Redefiniendo Relaciones Indígenas-Estado]. En R. Sieder (Ed.) *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy* (pp. 45-73). Palgrave MacMillian.

Yashar, D. J. (1998). Contesting Citizenship: Indigenous Movements and Democracy in Latin America [Disputando Ciudadanía: Movimientos Indígenas y Democracia en América Latina]. *Comparative Politics, 31*(1), 23–42.

Yeoh, B. S. A. (2000). Historical geographies of the colonised world. In B. Graham & C. Nash (Eds.) *Modern Historical Geographies* (pp. 146-166). Longman.

Yrigoyen Fajardo, R. (2002). Peru: Pluralist Constitution, Monist Judiciary – A Post-Reform Assessment [Perú: Constitución Pluralista, Poder Judicial Monista – Una Evaluación Post-Reforma]. En R. Sieder *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy* (pp. 157-183). Palgrave MacMillian.

Zaragocín, S., Moreano, M., & Álvarez, S. (2018). Hacia una reapropiación de la geografía crítica en América Latina: Presentación del dossier. *Iconos*, *61*(Mayo), 11–32. https://doi.org/10.1016/0160-4120(84)90248-4

Formación de Docentes en Educación Intercultural: una perspectiva desde la interculturalidad crítica

Teacher Training in Intercultural Education: a critical intercultural perspective

Silvia Azofeifa Ramos
silvia.azofeifaramos@ucr.ac.cr

Palabras clave:
Cultura; Interculturalidad; Educación Intercultural; Investigación educativa, Psicopedagogía

Keywords:
Culture; Interculturality; Intercultural Education; Educational Research; Psychopedagogy

Acerca de la autora:
Licenciada en Psicología de la Universidad de Costa Rica (UCR). Actualmente se encuentra cursando la Maestría en Psicopedagogía de la Universidad Estatal a Distancia y se desempeña como coordinadora del proyecto de Trabajo Comunal Universitario TC-652 *Migrantes como sujetos políticos: nuevas vías de expresión*, del Instituto de Investigaciones Sociales - UCR en donde ha desarrollado proyectos tanto de investigación como de acción social y docencia en temas de migración y refugio, interculturalidad, población indígena, población infantil y adolescente. San José, Costa Rica

Resumen

Al revisar investigaciones realizadas en centros educativos costarricenses desde hace 14 años, todos los resultados conducen a la misma conclusión: en los centros educativos se reproducen las mismas expresiones de discriminación y xenofobia que tienen lugar en la sociedad en general. Por esta razón, el objetivo principal de esta investigación consiste en analizar las representaciones sociales del estudiantado que cursa la carrera de Estudios Sociales y Educación Cívica de la Universidad Estatal a Distancia (UNED) y compararla con la de docentes del Ministerio de Educación Pública (MEP). Esta información se analiza desde la perspectiva intercultural crítica, con una metodología cualitativa que compara las respuestas de cada uno de estos grupos, a través de ejercicios facilitados durante talleres sobre el tema. Este capítulo representa un avance parcial de los resultados e incluye un barrido teórico sobre el tema, así como los resultados de la comparación entre los y las estudiantes de la UNED y los y las docentes del MEP. Los resultados obtenidos hasta el momento reflejan una importante diferencia entre la perspectiva de quienes han recibido formación en Educación Intercultural y quienes no, así como dificultades por parte del personal docente para identificar la diversidad cultural en el centro educativo.

Abstract

By review the research carried out in Costa Rican educational centers during the last 14 years, all the results lead to the same conclusion: in the educational centers the same expressions of discrimination and xenophobia that take place in society in general are reproduced. For this reason, the main goal of this research is to analyze the social representations of the students of Social Studies and Civic Education career at the State Distance

University (UNED) and compare it with that of teachers of the Ministry of Public Education (MEP). This information analyzes the critical intercultural perspective, with a qualitative methodology that compares the responses of each of these groups, through exercises provided during workshops on the subject. This article represents a partial progress of the results and includes a theoretical sweep on the subject, as well as the results of the comparison between the UNED students and MEP teachers. The results obtained so far reflect an important difference between the perspective of those who have received training in Intercultural Education and those who have not, as well as difficulties by the teaching staff to identify cultural diversity in the educational center.

Introducción

Durante más de 12.000 años y hasta la actualidad, la composición cultural del territorio costarricense se ha caracterizado por ser ampliamente diversa (Murillo, 1999). Desde antes del periodo de la conquista española lo era, y posterior a ese periodo se sumaron: la llegada de población jamaiquina a finales del siglo XIX a la costa atlántica, la llegada de población china a través de la costa pacífica y los emigrantes europeos que llegaron al país como parte del proyecto nación que se pretendía durante la segunda mitad del siglo XIX (Alvarenga, 2008).

Posteriormente, se debe contabilizar a la población migrante que con el paso de los años ha llegado a Costa Rica, huyendo de crisis específicas tales como el desempleo producto de la crisis económica que golpeó a los países más desarrollados en 2009 (Estefanía, 2012). También, a la gran cantidad de población nicaragüense que ingresa a este territorio en busca de oportunidades laborales y una mejor calidad de vida, ya sea dentro de Costa Rica o de regreso en Nicaragua, y que actualmente conforma el 75% del total de la población migrante en el país (Segura, 2016). Sumado a lo anterior, se encuentra el incremento de ingresos que ha habido de esta población producto de la crisis sociopolítica de Nicaragua, lo cual ha generado que entre junio y diciembre del 2018 se hayan registrado al menos 30.000 solicitudes de refugio de parte de nicaragüenses (Becerra, 2018).

Adicionalmente, se encuentran las poblaciones que huyen de contextos violentos producto de una guerra de más de 50 años de vigencia como es el caso de la población refugiada colombiana. Más recientemente, la población del triángulo norte de Centroamérica (Guatemala, Honduras y El Salvador) es de donde procede la mayoría de las solicitudes de refugio en el país en el último año (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados [ACNUR], 2016) como consecuencia de la violencia desmedida a la que estas familias se enfrentan en su país de origen, producto de la inseguridad a causa de amenazas de pandillas y de las condiciones económicas de estos países.

Toda esta diversidad cultural y étnica, se ha visto reflejada en los centros educativos, tanto de primaria como de secundaria. Sólo en el año 2017, cifras del Ministerio de Educación Pública (MEP) contabilizaban 40.313 estudiantes de origen extranjero, distribuidos entre más de 23 nacionalidades diferentes, provenientes de casi todos los continentes del mundo (excepto la Antártida) (Ministerio de Educación Pública [MEP], 2017). Por esta razón, es comprensible que la Política Educativa costarricense, titulada *La persona: centro del proceso educativo y sujeto transformador de la sociedad* (Consejo Superior de Educación, 2017) señale el fortalecimiento de una ciudadanía planetaria con identidad nacional como uno de sus pilares diversas investigaciones.

Pese a esto, diversas investigaciones han evidenciado que el personal docente y administrativo de los centros educativos, no cuentan con la formación ni con los recursos materiales para abordar de manera acertada los retos que supone una población estudiantil multicultural (Chinchilla, 2005; Araya, et al. 2010; Mesén, 2013; Obando, 2013 y Quirós, 2015). Por ejemplo, según el VIII Informe del Estado de los Derechos de la Niñez y la Adolescencia, la población estudiantil inmigrante e indígena (que son costarricenses, pero poseen importantes diferencias culturales y lingüísticas con respecto al resto de la población) tienen el doble de riesgo de no asistir a centros escolares (Estado de los Derechos de la Niñez y la Adolescencia, 2015).

Un escenario como el descrito ofrece muchas oportunidades para poner en práctica lo que Schmelkes (2006) denomina una educación para la interculturalidad, y hace que surja la pregunta: ¿Qué tipo de formación académica y profesional están recibiendo los y las profesionales en Educación en las universidades con respecto a Interculturalidad? Siendo la Universidad Estatal a Distancia (UNED) la universidad que procede la mayoría de los y las docentes que laboran en el MEP (Jofré, 2018), es válido preguntarse ¿cómo comprenden los y las docentes que se forman en la carrera de Estudios Sociales y Educación Cívica de la Universidad Estatal a Distancia categorías clave tales como cultura, interculturalidad y Educación Intercultural?

Estado de la cuestión o antecedentes prácticos

Las investigaciones consultadas con respecto al tema (Chinchilla, 2005; Araya, et al., 2010; Mesén, 2013; Obando, 2013; Quirós, 2015 y Antolínez, 2011) concluyen que los centros educativos son uno de los principales espacios en donde se reproducen discursos discriminatorios que promueven los prejuicios y los estereotipos. Esto se traduce en prácticas xenófobas y discriminatorias, no sólo entre la población estudiantil, sino incluso de parte de docentes y personal administrativo hacia estudiantes de procedencia extranjera o de minorías étnicas.

Estas prácticas pueden ir desde lo más sutil (como afirmaciones imprecisas sobre un grupo poblacional basadas en estereotipos, generalizaciones o ideas preconcebidas) hasta prácticas abiertamente discriminatorias u omisiones que impiden la equidad y el acceso a oportunidades, como las de la cultura mayoritaria para estas poblaciones.

En el plano internacional, debido a que en el mundo hay varias regiones geográficas que se han visto impactadas por dinámicas migratorias que han cambiado la composición cultural y étnica de su población (Latinoamérica, Estados Unidos, Europa, África, etc.), se han realizado numerosas revisiones e investigaciones en torno a sociedades multiculturales y Educación Intercultural.

Una de esas revisiones es la que realizó Inmaculada Antolínez (2011) al hacer una comparación entre el contexto europeo, el contexto estadounidense y el contexto latinoamericano. La autora concluye que la atención educativa ha tenido una orientación culturalista, es decir, generalmente el sistema se ha encargado de reducir las diferencias a criterios culturales. Como consecuencia de lo anterior, muchas veces se ha instaurado una etnificación de las desigualdades sociales y económicas, las cuales se vacían de historia y simplemente se han promovido como diferencias, producto de atributos étnicos. Sumado

a esto, se tiende a tratar a las minorías étnicas como grupos homogéneos, al mismo tiempo que se espera de estas que actúen como si lo fueran, sin que el sistema deba tener en cuenta la diversidad intra-grupal que puede existir a lo interno de cada grupo cultural.

Esta visión tan limitada de la diversidad cultural y del lugar que los sistemas educativos tienen en su atención, ha derivado en una respuesta institucional compensatoria (Antolínez, 2011), es decir, que intenta compensar o "poner al día" a las personas con base en sus vulnerabilidades económicas, barreras idiomáticas, etc., sin embargo, la mayoría de las medidas de intervención no afectan al currículo general (Rodríguez, 2009).

En Costa Rica, se han realizado varias investigaciones en materia de Educación Intercultural o al menos, inclusiva con los estudiantes inmigrantes y sus familias. Estos esfuerzos han obtenido resultados importantes y ofrecen aportes considerables, tanto en términos teóricos como metodológicos; y la población participante han sido personas que ya se encuentran fungiendo como docentes en los centros educativos y no estudiantes en formación. Lamentablemente los resultados obtenidos no han sido alentadores.

Chinchilla (2005) en su análisis sobre las formas en las que se asume la diversidad cultural en la Escuela 15 de Agosto, enumera algunos de los retos que enfrenta la población nicaragüense a la hora de ingresar al sistema educativo costarricense, dentro de los cuales se encuentran: la extra-edad, desnivelación académica, analfabetismo y falta de motivación. A través de una serie de entrevistas conducidas a estudiantes de cuarto y quinto grado, docentes y personal administrativo, la autora encuentra que la población adulta relaciona al nicaragüense con violencia, delincuencia, pobreza y vagancia, mientras que el grupo de niños y niñas tienen mayor apertura hacia sus pares de esta nacionalidad, quienes lamentablemente sufren una triple victimización (pobres, extranjeros y "malos estudiantes") y ven en la escuela la esperanza del ascenso social, pero que encuentran docentes poco o nada capacitados para abordar las particularidades que su educación requiere.

También coinciden en este punto, los hallazgos de Araya, et al. (2010), quienes, en su trabajo titulado *La interculturalidad en escuelas costarricenses con población migrante,* reportan que el personal docente manifiesta gran desconocimiento teórico, práctico y legislativo con relación a la Educación Intercultural, y que la desinformación es un factor que también afecta a los y las estudiantes inmigrantes, quienes asocian sus derechos con cuestiones básicas como ir a la escuela y jugar.

Además, hallan que las razones por las que las familias migran son muy variadas y la condición económica que adquieren en el país receptor es un factor determinante en la escogencia del centro educativo, pero aseguran que esta no incide en el rendimiento académico de los y las estudiantes en cuestión. Por último, en relación con las familias de los niños y niñas inmigrantes se constata una ruptura de la identidad cultural en cuanto se limita la posibilidad de compartir expresiones culturales propias, lo cual en ocasiones es propiciado por el centro educativo, ya sea activamente o por omisión.

Precisamente, este último punto también fue hallado por Obando (2013), quién analizó las estrategias que la administración de dos escuelas del sistema educativo público costarricense desarrollan para promover la interculturalidad. Esta investigación constata que no se elabora ni se pone en práctica un protocolo de recibimiento de inmigrantes, ni se establecen espacios

para presentarles a la comunidad educativa. No obstante, en estos dos casos en particular, existe el trabajo por comisiones, y se toma en cuenta las sugerencias de las familias inmigrantes para su incorporación y el respeto hacia sus prácticas culturales, aunque no se conoce si esto representa una mejoría, pues no existe una evaluación como tal del proceso.

Finalmente, Quirós (2015) analiza la inclusión de la población inmigrante en la construcción de la ciudadanía a través de la revisión de cuatro libros de texto de Educación Cívica de octavo año y la aplicación de un cuestionario a 35 docentes de tres secundarias diferentes. El autor constata que los chistes xenofóbicos provienen del personal docente y administrativo además del grupo de estudiantes, y que estos suelen tratarse de las personas inmigrantes, su comportamiento, su vestimenta, su color de piel, su fenotipo o el peinado. Además, de que el tema de la migración sólo se aborda en materias como Estudios Sociales y Educación Cívica, sin ser un eje transversal en las demás, y al igual que las demás investigaciones, coincide en que los y las docentes entrevistadas no han recibido ni formación ni capacitación en el tema de diversidad cultural.

De esta manera, se constata que las instituciones educativas costarricenses y el personal que labora en ellas no está capacitado para atender la diversidad cultural dentro del aula de una manera integral, que permita comprender las diferencias en términos didácticos, mucho menos desde una perspectiva histórica y política, que permita que el acceso equitativo a las oportunidades trascienda el espacio escolar y se extienda hasta la convivencia respetuosa y justa de la sociedad en general.

Referentes teóricos o referentes conceptuales

La Psicopedagogía: un repaso histórico de sus alcances y competencias

La Psicopedagogía se puede describir como una disciplina en sí misma, que se encarga de estudiar e intervenir en la educación, mediante la aplicación de las herramientas teóricas y metodológicas que ofrece la Psicología, para enriquecer la ciencia de la Pedagogía, como ciencia que estudia el fenómeno educativo en toda su amplitud. En el contexto latinoamericano específicamente, esta perspectiva se acompaña de ideas de liberación, emancipación, descolonización y concienciación desde la visión de pensadores como Paulo Freire, Eduardo Galeano, Gabriela Mistral y Enrique Dussel, entre otros (Cossio, 2016).

Justamente Dussel propone una filosofía latinoamericana que surja del análisis de las problemáticas del continente, basada en el diálogo y en la escucha de quienes han sido históricamente excluidos (Restrepo y Rojas, 2010; citados en Cossio, 2016). Así, la educación y la pedagogía tienen un carácter político, pues no sólo busca la transformación del ser humano, sino también de su realidad social. Al analizar la pertinencia que tiene para el campo de la Psicopedagogía el abordaje de la Educación Intercultural, y viceversa, se puede argumentar que, esta está llamada a estudiar el contexto socio-cultural en el que se desenvuelve su población estudiantil y a intervenir en ese contexto a fin de facilitar el proceso de enseñanza y aprendizaje en las condiciones más integrales y éticas posibles.

Esta concepción amplia del contexto educativo, requiere además de una perspectiva ética, que tome en cuenta las especificidades culturales del contexto en el que se intervendrá, siendo en este caso específicamente, el contexto latinoamericano. En esta región, han surgido corrientes de pensamiento que plantean el acto educativo como un acto político, que busca interferir ideológicamente en miras de propiciar una transformación social, hacia una sociedad más horizontal, inclusiva y respetuosa de todas las personas y sus respectivas formas de vida. Así, la educación, no debe de ser pensada como un conocimiento instrumental y técnico/tecnológico, sino que debe tener su origen en la función social y la dimensión humana de quienes se forman. No conformarse con las técnicas, los instrumentos y los procesos, sino que se debe ampliar a los principios que mueven a la acción (Núñez y Romero, 2008 citados en Escarbajal, 2014, p. 31).

Conceptos necesarios para pensar la interculturalidad

La interculturalidad y la Educación Intercultural carecen de un cuerpo teórico consensuado y progresivo, pues se ve influenciado por el contexto geográfico e histórico y cómo se incorporan estos en la propuesta que se realiza para abordar las especificidades del campo educativo. Por ello es por lo que, al analizar la cultura en su dimensión relacional y su peso en la construcción identitaria del ser humano, resulta indispensable tomar en cuenta estas relaciones sociales que se ven intrincadas en su desarrollo. Tal como señala Diaz de la Rada (2010 citado en Borrero y Blázquez, 2012) "una cultura no es independiente de otras cultura, ni puede serlo" (p. 21).

Por ende, al estudiar la diversidad cultural se debe trascender una perspectiva que la reduce a los derechos de los migrantes o de las minorías en general, y en su lugar "debe centrarse en el lugar que ocupa la cultura en la vida humana, su significado político, las relaciones existentes entre culturas, etc." (Borrero y Blázquez, 2012, p. 23).

> La concepción constructivista aporta explicaciones acerca de cómo el individuo en un proceso interno incorpora, asimila, acomoda, se adapta y adapta al medio; la perspectiva sociocultural de la educación da cuenta sobre ese individuo como parte de una cultura y una sociedad determinada, en la cual se encuentra y en qué medida, de qué modo o forma puede desarrollar este proceso de aprendizaje como ser social. (Sagastizabal, 2004, p. 39)

Hasta este punto, toda la bibliografía revisada enfatiza en la importancia que tiene la cultura y el reconocimiento de las múltiples diversidades en la construcción de una sociedad más equitativa y eventualmente más igualitaria, y brinda elementos para considerar que la diversidad constituye una gran riqueza en términos de la multiplicidad de formas en las que se interpreta y construye la realidad. Esta es una de las principales razones por las que entre finales del siglo XX e inicios del siglo XXI, la diversidad cultural aparece como una noción central en las perspectivas de desarrollo humano, tanto desde los gobiernos como desde los organismos internacionales como las Naciones Unidas (Cervantes, 2006).

Sin embargo, y justamente por la diversidad de conceptualizaciones e interpretaciones asociadas al tema de la diversidad cultural, es importante tener claras las implicaciones de

cada perspectiva con el fin de no cometer ninguna incongruencia teórica o metodológica. En el siguiente apartado abordaremos estas diferencias conceptuales y políticas.

Multiculturalismo, multiculturalidad e interculturalidad: diferencias conceptuales

Bauman (2011) en su obra *La cultura en el mundo de la modernidad líquida* explica de manera puntual y precisa en qué consiste la perspectiva multiculturalista:

> la nueva indiferencia ante la diferencia se presenta en teoría como una aprobación del 'pluralismo cultural': la práctica política formada y respaldada por esta teoría se define con el término 'multiculturalismo' (...) lo único que consigue es disfrazar la desigualdad social -un fenómeno que difícilmente obtenga aprobación general- de diversidad cultural. (p. 43-44)

Este planteamiento da pie a una aclaración muy importante en materia de diversidad cultural: la multiculturalidad y la interculturalidad no son sinónimos ni términos intercambiables uno por otro, sino que existen diferencias conceptuales (y epistemológicas) que resulta importantes tener presentes. Por ejemplo, Cervantes (2006) distingue el multiculturalismo de la multiculturalidad, al aclarar que el primer concepto, corresponde a un término acuñado por las comunidades académicas que producen perspectivas teóricas e ideológicas. Mientras que la segunda, se trata del fenómeno de existencia de múltiples culturas dentro de un país. De esta manera, el concepto que se antepondría al de interculturalidad sería la multiculturalidad y no el multiculturalismo, sin embargo, tal como acusa la autora, es frecuente que estos términos se usen indistintamente.

De igual manera, hay quienes se centran en las diferencias políticas o ideológicas que existen entre utilizar el término multiculturalidad u optar por usar el término interculturalidad pues, el primero, atañe a la relación entre las culturas, sin embargo, no califica esta relación; y al no hacerlo, admite y facilita la reproducción de relaciones de explotación, discriminación y racismo (Schmelkes, 2006). La interculturalidad por su parte, además de reconocer la diversidad, busca contribuir al crecimiento mutuo, evita respuestas segregadoras y centradas en la diferencia o en el déficit, con el fin de garantizar igualdad y cohesión social (García-Fernández, 2012 citado en Escarbajal, 2014). Además, esta analiza críticamente el contexto histórico, social y político a partir de los cuales se han generado las desigualdades entre las diversas culturas. Por ello, resulta en un posicionamiento político, social y cultural frente a la realidad social, pues este concepto es un referente de significados histórica y políticamente producidos (Sartorello, 2009).

Así, el contacto entre grupos de distintas culturas o bagajes étnicos se produce en espacios institucionalizados donde ya se encuentran instaladas relaciones culturales hegemónicas, las cuales la mayoría de las veces, reproducen la marginación y la exclusión de uno o más de los grupos implicados. Por ello, es que para entender los procesos de desarrollo humano es necesario incluir de manera metodológica y sistemática el análisis de las relaciones de poder y de exclusión social (Cervantes, 2006) no sólo en el plano personal, sino también en el institucional.

En un análisis más estructural, Sartorello (2009) ofrece dos polos de interpretación sobre el concepto de interculturalidad: el primer polo es funcional al modelo estado-nación que consiste en mecanismos asistenciales que integran, de manera subordinada, a los grupos excluidos de las políticas públicas del Estado, y en el cual suelen intervenir organismos de financiamiento internacional como Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, en lo que el autor denomina una *oficialización de la interculturalidad*. El segundo polo de interpretación corresponde a un modelo crítico del sistema político y económico neoliberal, que considera la educación intercultural un derecho y un medio para lograr la reproducción de las minorías subalternas.

Borrero y Blázquez (2012) realizan una categorización similar a la de Sartorello (2009), sin embargo, al polo funcional, lo nombran enfoque técnico y al polo crítico le llaman enfoque global, y cada uno supone el modelo multicultural y el intercultural respectivamente. El primero parte de actuaciones esporádicas centradas en la presencia de alumnado de diversos orígenes étnico-culturales y los temas culturales son utilizados como estrategia de contacto. El segundo, rechaza categóricamente la jerarquización de culturas, aprecia la diferencia como valor y tiene claro que tener una perspectiva intercultural debe ser parte de todas las escuela y todas las comunidades educativas, no sólo aquellas con presencia de las minorías étnicas o migrantes.

Otro elemento conceptual que varía según la bibliografía revisada, es si la interculturalidad es un medio o un fin, pues por una parte Schmelkes (2006) afirma que, hasta ahora la interculturalidad es una aspiración, puesto que, socialmente no hemos alcanzado los criterios para decir que nos movemos en un medio intercultural y propone así que se habla de educación para la interculturalidad. En esta misma línea Alatorre (2018) propone comprender el interculturalismo como una eutopía, es decir, un proyecto de sociedad, un futuro deseable pero posible[1]. Por su parte, Sartorello (2009) cita a autores como Gasché (2008, citado en Sartorello, 2009) para elaborar un concepto de interculturalidad que entiende ésta como la convivencia y los intercambios que se producen en el compartir de espacios comunes entre dos o más culturas, por lo que no es una aspiración futura, sino una realidad presente.

Educación Intercultural

A grandes rasgos, han habido cuatro orientaciones principales con las que se aborda la diversidad cultural dentro de la sociedad en general y que se ha extendido a los centros educativos también. Sagastizabal (2004) describe cada una de estas de la siguiente manera:

1. **Asimilación**: jerarquiza a las distintas culturas presentes, hay una sobredimensión de las diferencias, pero entendiéndolas como rasgos que deben desaparecer, a fin de mimetizarse con la cultura dominante.
2. **Compensación:** entiende las diferencias como sinónimo de deficiencias, por ende, asocia diversidad con carencias. Se percibe al alumno como un desposeído a quien se debe tutelar y enseñar todo, ignorando los conocimiento que ya cada infante

1 A diferencia de la utopía, que corresponde a un mundo ideal al que se aspira, pero al que nunca se llegará.

trae. Algunos ejemplos de acciones compensatorias son: menores exigencias para graduarse, priorización de actividades sociales por sobre las de adquisición de conocimiento científico, entre otras.

3. **Educación Multicultural:** confunde diversidad con desigualdad, reconoce la heterogeneidad cultural de la sociedad, pero al exacerbar la diferencia y desestimular el contacto y la comunicación entre diversos grupos, termina creando guetos.
4. **Educación Intercultural:** es la teoría que supera los vacíos de las anteriores, tiene una visión pluralista y renuncia a los particularismos hegemónicos, aboga por la convivencia con el otro, el análisis de desigualdades estructurales entre cada cultura y el aprecio de la diversidad.

Xavier Besalú señala como objetivos de la Educación Intercultural:

> ser una educación de calidad para todos y, en consencuenca, más eficaz (en el sentido de cumplir con lo que prescriben las leyes) y más justa (en la línea de hacer frente a todas las desigualdades que impidan o condiciones una verdaera igualdad de oportunidades educativas y sociales)" (Besalú, s.f. citado en Programa Interdisciplinario de Estudios Migratorios, 2017, p. 13).

Según este autor la Educación Intercultural es un proyecto pedagógico, en el sentido en que exige "profesionalidad, saber hacer, técnica y métodos, recursos y materiales, ejemplos y prácticas, oficio" (Besalú, s.f. citado en Programa Interdisciplinario de Estudios Migratorios, 2017, p. 14). Todas estas acciones deben orientarse hacia la construcción de competencias que permitan la convivencia con otros, con independencia de nacionalidades, etnias, religiones o lenguas (Programa Interdisciplinario de Estudios Migratorios, 2017).

Esto señala la importancia de tener presente el aspecto organizativo, pues la posibilidad de ofrecer una enseñanza centrada en el aprendizaje del alumnado y atenta a las diferencias individuales requiere de mucha planificación y preparación de tareas. No es un proceso que se toma a la ligera o que se realice de manera improvisada.

Una Educación que pretenda ser intercultural e inclusiva, debe ser para toda la población estudiantil y no sólo para las personas migrantes. Echeita y Ainscow (2011 citados en Escarbajal, 2014) proponen cuatro elementos para "examinar" las aspiraciones de inclusión que se puedan tener en los centros educativos: 1) la inclusión es un proceso, 2) busca la presencia, la participación y el éxito de todo el alumnado, 3) precisa la identificación y la eliminación de barreras y 4) pone particular énfasis en aquellos grupos de estudiantes que podrían estar en riesgo de marginalización, exclusión o fracaso escolar.

De igual manera, Sagastizabal (2004) ofrece cinco criterios que pueden ser útiles para poner en práctica una pedagogía intercultural, los cuales se pueden resumir muy brevemente en:

1. Organizaciones escolares conformadas por el estudiantado proveniente de la comunidad (entendida esta como "el barrio") independientemente de su proveniencia étnico-cultural.

2. La organización institucional y curricular debe tener en cuenta la importancia del impacto de la cultura en la cognición (supone indagar concepciones respecto a la infancia, el aprendizaje, la escuela, el futuro, el trabajo, el tiempo, los proyectos, su destino, sus ideales, mitos y costumbres).
3. La organización curricular debe estar en permanente interacción en la reelaboración del currículum en el ámbito institucional, en el que se implemente una educación para atender las diferencias.
4. Debe intervenir tanto el ámbito escolar como el social, así las instituciones educativas deberían buscar vínculos y convenios con diferentes instituciones gubernamentales que apoyen el aspecto social.
5. Flexibilidad organizacional, entendida como adecuación a la diversidad, capaz de responder a las demandas de los sujetos que aprenden.

Representaciones sociales

Por último, para el análisis e interpretación de la información, se propone la teoría de las Representaciones Sociales, se recomienda para aquellos casos en los que "se parte de una perspectiva teórica para seguir la pista al modo en que se realizaba la transferencia de estos conceptos al conocimiento cotidiano en la práctica profesional" (Flick, 2015, p. 40).

Serge Moscovici, responsable de la formulación conceptual y teórica de las representaciones sociales, define una representación social como:

> un sistema de valores, ideas y prácticas con una función doble; en primer lugar establecer un orden que permita a los individuos orientarse en su mundo material y social y dominarlo y, en segundo lugar, permitir que tenga lugar la comunicación entre los miembros de una comunidad proporcionándoles un código para el intercambio social y un código para nombrar y clasificar de manera no ambigua los diversos aspectos de su mundo y su historia individual y de grupo (Moscovici, 1973 citado en Flick, 2015, p. 41).

La teoría señala la concepción que cada persona tiene sobre la diversidad cultural y la interculturalidad en su vida, resulta indispensable que el análisis de sus prácticas profesionales inicie por su sistema de valores y las ideas que tienen sobre estas, para así poder comprender cómo se traducen en su formación y práctica académica y profesional. Después de todo, "la teoría de la representación social describe cómo los conceptos e ideas de una teoría científica se asumen en la vida cotidiana, cómo se hacen concretos y se anclan en rutinas y prácticas" (Flick, 2015, p. 41).

La investigación titulada "Lineamientos psicopedagógicos de formación en Educación Intercultural para el estudiantado de la carrera de Estudios Sociales y Educación Cívica de la Universidad Estatal a Distancia de Costa Rica (UNED)", tiene la intención de comprender cómo los grupos profesionales en educación adoptan el conocimiento teórico con respecto a interculturalidad y cómo difieren en su modo de hacerlo. Por esta razón, es que esta será la teoría que oriente la forma de analizar e interpretar la información ofrecida por la población participante.

Referentes metodológicos

Esta investigación es orientada por el paradigma **sociocrítico** de investigación, cuyo núcleo central radica en el análisis de las transformaciones sociales hasta el ofrecimiento de respuestas a los problemas derivados de estos (Gómez, 2010). Dentro de los principios de este paradigma se encuentran: conocer y comprender la realidad como praxis, unir teoría y práctica, orientar el conocimiento a la emancipación y liberación del ser humanos e implicar al docente a partir de la autorreflexión.

El paradigma sociocrítico, se fundamenta en la Teoría Crítica y está dirigido principalmente a la "aplicación", de manera que quien investiga se implique en la solución de los problemas a partir de la autorreflexión. La acción es considerada una fuente de conocimiento y la investigación se constituye en sí en una acción transformadora. En este paradigma se aborda la ideología de manera explícita, como consecuencia, su principal norte es la transformación de las relaciones sociales, para ello se centra en las diferencias y se pone al servicio del grupo o categoría social más desfavorecida (Gómez, 2010).

La investigación posee un enfoque cualitativo, el cual permite regresar a etapas previas de la investigación para redefinirlas en caso de los resultados preliminares lo hagan necesario. Además, su foco de interés generalmente lo tienen la vivencia de los y las participantes, información que se recaba a través de medios tales como discusiones grupales, interacción e introspección del grupo, todo esto con el propósito de "reconstruir" la realidad tal como la observan los actores de un sistema social previamente definido (Hernández Sampieri, et al., 2010).

Este diseño corresponde a una investigación-acción, pues es de tipo práctico, estudia las prácticas locales del grupo, se centra en el desarrollo y aprendizaje de los participantes, implementa u ofrece un plan de acción para generar el cambio y el liderazgo lo ejercen conjuntamente el investigador y uno o varios miembros del grupo, que en este caso correspondería a la dirección de la licenciatura (Hernández Sampieri, et al., 2010).

Esta investigación consiste en tres partes: la primera fue la encuesta en línea que se envió a la población docente y a la población estudiantil (una encuesta diferente para cada población), con el fin de identificar el perfil demográfico de la población con la que se trabajaba, así como conocer la diversidad cultural del contexto en el que se desempeñan. La segunda parte consistió en un taller que tenía dos objetivos: 1) recuperar información que permitiera ampliar el análisis de las respuestas brindadas a la encuesta y 2) compartir con los y las participantes algunos insumos teórico-metodológicos que fueron recuperados durante la elaboración de antecedentes y marco teórico de este trabajo.

Debido a que, tanto la población que llenó la encuesta como la población que participó en el taller, fue muy reducida, no hubo un margen suficientemente amplio de diversidad para hacer una comparación entre estudiantes de la UNED de diferentes regiones, los retos y prácticas que se implementaban en cada una de estas, tal como se había propuesto en el planteamiento inicial. Por esta razón, se tomó la decisión de brindar este taller en un centro educativo del Ministerio de Educación Pública de un área rural, para poder tener un punto de referencia con el cual contrastar los resultados obtenidos en el taller brindado a estudiantes de la UNED, al mismo tiempo que permite analizar el contexto real en el que la teoría se aplica.

Resultados, análisis y discusión

Representaciones sociales de cultura, interculturalidad, identidad y Educación Intercultural

Este capítulo, como una presentación de resultados parciales, se enfocará en un análisis comparativo entre las representaciones sociales que tienen cada uno de los colectivos participantes con respecto a los cuatro conceptos pilares de la investigación: cultura, interculturalidad, identidad y Educación Intercultural; el objetivo de este análisis consiste en identificar fortalezas y vacíos en la formación de docentes de educación primaria y secundaria con respecto al tema.

Para conocer lo que cada participante comprende por cada uno de estos conceptos se utilizó una técnica de apertura en cada taller, en el que se les brindó ejemplos del libro La Casa de las Estrellas de Javier Naranjo (2008), docente colombiano que durante 10 años solicitó a los niños y niñas de su clase dar definiciones de diferentes palabras, de manera espontánea y sin tecnicismos, para posteriormente convertirlo en una especie de diccionario infantil. Así se compartió con el grupo varios ejemplos de estas definiciones, tales como:

- Dinero: Cosa de interés para los demás con lo cual se hacen amigos y no tener esto, hace enemigos. Ana, 5 años
- Tierra: La Tierra es un sentimiento del espacio. Luis, 11 años (Naranjo, 2008).

Posteriormente, se les solicitó compartir con el grupo la definición que se le entregó, y una vez que el grupo tuvo una idea clara del tipo de definición que se le solicita, se procedió a que cada persona escribiera su propia definición de: cultura, interculturalidad, identidad y educación intercultural. A continuación, se comparte los principales resultados que se obtuvo de este ejercicio y el respectivo análisis comparativo de estos.

Cultura

Si bien entre las definiciones escritas hubo similitudes y diferencias, para analizarlas se agruparon a partir de las similitudes (aunque sea de manera parcial) que estas personas identifican que la cultura cumple. Así, entre los y las docentes del centro educativo del Ministerio de Educación Pública las definiciones se agrupan en cinco categorías principales. La cultura como:

1. **Práctica**: Costumbres, tradiciones, comportamientos, creencias, vivencias y rasgos que se poseen o que las personas comparten.
2. **Existencia**: Forma de actuar, forma de ser, forma de vivir.
3. **Procedencia**: Directamente asociada con un lugar, región, país, comunidad o el lugar donde se nace.
4. **Asociación**: Grupo de personas, comunidad, pueblo, antepasados y padres.
5. **Atributo:** que define, se aprende, se inculca, identifica o representa.

El grupo de estudiantes y docentes de la UNED por su parte, comparte algunas similitudes con los distintos conceptos aportados por el grupo de docentes del MEP. Sin embargo, en el segundo grupo aparece la variable histórica como un elemento inherente a la cultura: "todas las cosas que ha hecho el ser humano a través de la historia", "Características que identifican a una persona con el resto, por sus antecedentes históricos, sociales, etc.".

En el grupo de estudiantes y docentes de la UNED, también se recupera el factor de la socialización, especialmente como la vía para la transmisión de las tradiciones y costumbres. Así, se describe a la cultura como "todo comportamiento socialmente aprendido que se refleja en lo que pienso, digo y hago en mi entorno" o como las circunstancias sociales de un grupo humano en un lugar concreto.

También se encuentra quien asocia este concepto con la identidad, al afirmar que la cultura son las características que identifican a una persona con el resto..." o incluso, una participante vincula la cultura con la creatividad al afirmar que la cultura es "todo lo que crea el ser humano, desde hábitos cotidianos, lenguaje, relaciones sociales, espiritualidad". Finalmente, algunos participantes representan la cultura desde un punto de vista que coincide con la perspectiva simbólica al definirla como una expresión de cómo viven las personas, que de alguna manera norma sus actos, ya que "les permite o no hacer determinadas cosas".

Como ejercicio final del taller, se le solicitó a cada persona que reescribiera la definición de cultura, interculturalidad y educación intercultural a partir de los aprendizajes obtenidos durante el taller.

En el caso del taller con docentes del MEP, algunos docentes no estuvieron presentes durante este momento, por lo que no se cuenta con los datos para comparar sus respuestas, sin embargo, en aquellos casos en los que sí, la variación entre el concepto inicial y el concepto final, en muchos casos fue mínima, no obstante, algunas de estas pequeñas variaciones podrían representar un cambio en comprensión que se tiene del mismo y cómo incorporarlo en la práctica profesional dirigida hacia una Educación Intercultural.

Por ejemplo, un individuo afirma al inicio del taller que la cultura son las "costumbres y tradiciones de *un lugar"*, mientras que al final indica que "son las costumbres, tradiciones y formas de ser de *un individuo*, sin importar el contexto donde viva".

Esto último hace a la cultura un elemento presente en todas las personas sin importar su ubicación o procedencia es un elemento muy importante, ya que, en varias de las respuestas posteriores al taller, se logra percibir que las principales diferencias con respecto al concepto ofrecido al inicio, tiene que ver con la inclusión y el respeto. Como ejemplo de lo anterior, una persona inicia indicando que la cultura es lo que aprendemos de nuestros padres y de la sociedad, pero al final del taller, menciona que cultura es "extraer todo lo necesario para *compartir* con diferentes personas, lo más importante donde todos aprovechemos *lo mejor para crecer* como sociedad".

En otros casos, la cultura pasó de ser un elemento que define a una persona, región o país, a ser una forma de actuar, es decir, pasa de una condición a una práctica, al mismo tiempo que se asocia con costumbres. Más, en otros casos ocurre al revés, primero se indica que la cultura es "mi forma de vivir en la comunidad" (práctica) y posteriormente esta es asociada a un contexto geográfica "donde cada individuo se desarrolla".

También ocurre que la definición se amplía a diferentes ámbitos o en diferentes escalas, es decir, no se limita únicamente a la diversidad regional o geográfica, sino también, que la cultura se puede comprender como "las costumbres, y tradiciones individualmente en cada familia, vecindario, comunidad y región". Dentro de esta ampliación del concepto, hay quien indica que la cultura no es un concepto cerrado, sino que es un concepto abierto que cambia de un país a otro, o "incluso de una región a otra".

Por último, entre los y las docentes del MEP, están quienes pasan de una visión colectiva de la cultura, a una perspectiva más individual e histórica, al iniciar afirmando que la cultura "son los rasgos que definen a un pueblo o país" a contestar que la cultura "es lo vivido y aprendido durante su vida, depende del lugar de donde procede y lo que aprendió en ese medio".

Por otra parte, los estudiantes y docentes de la UNED, en las impresiones posteriores al taller, asocian a la cultura con manifestaciones sociales, lingüísticas, religiosas, tradiciones, costumbres, y formas de ver el mundo de un grupo específico. También cabe destacar que se menciona la naturaleza cambiante que tiene la cultura y al tratarse de un constructo social, es susceptible de ser cambiada por un grupo dominante a lo largo del tiempo. Aquí es importante la incorporación de la dimensión histórica, pero también la dimensión política de la cultura.

Otro elemento que adquiere relevancia en la definición que comparten posterior al taller es el espacio geográfico y la interacción con ese contexto por parte del individuo o del grupo cultural, pues la adquisición de la cultura es posible gracias a los elementos que se adquieren de ese contexto y que se reproducen sobre el mismo. Esta forma de entender la cultura pone de relieve que, así como la cultura es susceptible de ser manipulada por los grupos dominantes, también permite a los individuos interpretar y actuar sobre realidad inmediata en aras de transformarla, a través de la incorporación de nuevas prácticas y conocimientos y la depuración de otros.

Por último, una de las características que aparece con más recurrencia al finalizar el taller es el de evitar jerarquizaciones entre los diferentes grupos culturales, a pesar de que, históricamente, exista un grupo dominante, los demás no deben ser percibidos como grupos menos importantes.

Uno de los participantes ofrece como definición final una que tal vez sintetiza de mejor manera la mayoría de los elementos propuestos por sus compañeros y compañeras, al definir la cultura como: "conocimientos, tradiciones, contenidos, códigos de significación (a veces en código normativo) que caracterizan, junto a rasgos físicos y culturales específicos, a un grupo humano determinado en un contexto geográfico e histórico concreto, enunciados por cuestiones de orden político-legal".

Interculturalidad

Con respecto al concepto de interculturalidad, los y las docentes del MEP de manera generalizada, lo asocian con la pluralidad:

1. **De:** culturas, grupo de personas, grupo de culturas, culturas en la sociedad, otras personas, culturas y tradiciones, vivencia, grupo de conceptos, nacionalidades o grupos étnicos.
2. **En**: lugares y países.
3. Que se mezcla, se comparte, de donde se procede o a la que se pertenece.

En cuanto a los cambios en la definición de interculturalidad, en algunos participantes se puede notar un cambio al pasar de una definición un tanto general y abstracta a una práctica más concreta. Por ejemplo, uno de los participantes indica al inicio que, la interculturalidad corresponde a "diferentes culturas", mas en la definición final habla de "el intercambio de ideas y pensamientos respetando su origen". La variable referida al respeto como parte de esta, aparece más de una vez y están quienes sostienen, tanto al inicio como al final, que la interculturalidad "es una mezcla de culturas, cómo se pueden complementar una con otra respetando sus características".

Si bien algunos participantes comparten definiciones muy generales, las cuales podrían corresponder a otro tipo de conceptos o valores, además de la interculturalidad, se sostiene el elemento colectivo o de variedad en la definición que ofrecen. Por ejemplo "inculcar valores de todos y obtener la mejor información de manera de sacar el mejor provecho de lo obtenido". Esa variedad no aparece únicamente entre personas, sino también entre culturas: "es la variedad de formas de vida entre las personas", "diferentes culturas existentes".

Finalmente están quienes se concentran en el elemento interactivo de la interculturalidad, incorporando el elemento de intercambio tanto interpersonal como intergrupal: "Es cuando interactuamos con personas de diferentes culturas", "es relacionarse con las demás personas dentro del mismo contexto" y "compartir lo que sabemos y aprender de los demás".

Por su parte, entre el grupo de estudiantes y docentes de la UNED, parece haber un consenso con respecto a que, la interculturalidad es un hecho que requiere pluralidad de grupos culturales, sin embargo, algunos lo definen como una relación o una conexión, mientras que otros lo caracterizan como una convivencia o una socialización entre estos. A pesar de que sólo un participante refiere que esta interacción entre los grupos culturales se da en un mismo espacio, son varias personas las que resaltan el respeto y la tolerancia a las diferencias como un componente básico de la interculturalidad.

Uno de los participantes comparte una definición que rescata el alcance que esta interacción entre múltiples culturas tiene, pues, no se limita a señalar la interacción, sino que define la interculturalidad como: "cuando se reconoce, valora y trabaja con las múltiples culturas presentes en la sociedad", haciendo explícito el elemento de valor y de trabajo en conjunto lo cual, como señala la teoría, es una de las diferencias que separa la interculturalidad de la multiculturalidad.

Sin embargo, en las impresiones posteriores al taller, el elemento del respeto, la empatía y la tolerancia, toman lugar en siete de las ocho definiciones compartidas. Por ejemplo, el tema de inclusión aparece a través de posibilitar el aprendizaje entre grupos humanos que son culturalmente diferentes, sin que se discrimine a unos o a otros, mediante la puesta en

práctica de acciones que involucren a todas las personas. El intercambio y la interacción cotidiana y en igualdad de condiciones constante entre miembros de culturas diferentes, facilita que estas influyan mutuamente en sus valores y principios. No obstante, este tipo de relación o interacción debe darse en un marco de équidas, franqueza y asertividad.

Finalmente, algunos participantes mencionan explícitamente que el fin último de las relaciones interculturales con las características descritas, es poder desarrollar la capacidad de crear y mantener relaciones de tipo afectivas entre los miembros del grupo, independientemente de cuál procedan.

Identidad

Esta definición es la que encuentra más consenso entre el grupo de docentes del MEP, en donde al menos siete personas afirman que se relaciona con lo que se es o con la forma de ser, mientras otras personas afirman que se trata de lo que se sabe, qué son los valores, las creencias y costumbres; hay quienes consideran que la identidad está asociada al origen, el lugar donde vivo o donde me relaciono. Por último, otros afirman que la identidad es aquello que me define, que me identifica o que es algo que se tiene.

Entre el grupo de estudiantes y docentes de la UNED se identifica más variedad con respecto a aquellos elementos que componen la identidad. Por ejemplo, algunas personas vinculan la identidad con rasgos o características que determinan o diferencian a un individuo o a un grupo de personas, lo cual abre la posibilidad a diferenciar entre identidad individual e identidad colectiva.

Además, se menciona un componente de autopercepción en relación con los demás individuos o grupos con los que se interactúa, ya que un participante define la identidad a partir de: "cómo se percibe una persona ante los otros", y otro lo define como "características o formas de ser que identifica a un grupo humano o cultural".

Así, la identidad está vinculada a la diferenciación con respecto a otros grupos, pero dentro de estos elementos también se asigna un lugar importante a la cultura: "rasgos físicos y culturales tanto personales como heredados que presentan y exponen ante los demás", "influenciada por la cultura, su lugar de origen, tiempo histórico, etc.". Adicionalmente, una persona asoció la identidad con aspectos emocionales como: "aprecio y empatía hacia algo. Ser parte de o identificarse con…" y otra persona resalta una participación activa del individuo en la cultura, al asimilarla y reproducirla a través de la práctica.

Educación Intercultural

En el caso de la definición de Educación Intercultural, es el concepto que ofreció una mayor diversidad en las respuestas, pues no sólo varía el ¿qué es lo que hace la educación intercultural? Sino que también varía ¿sobre qué o sobre quiénes lo hace? Así, se puede observar la variedad de las definiciones al agrupar las respuestas en el **Cuadro 1**:

Cuadro 1. Definiciones de cultura. Elaboración propia con base en la respuesta de participantes.

¿Qué hace?		Acerca de
Aprender		Conocimientos y tradiciones
Enseñar		Culturas
Conocer		Cultura de los demás
Entender y valorar		A los demás
Educar		Interculturalidad
Transmitir		Costumbres
Aprender		Costumbres y tradiciones
Educar	Sin	Distinción de cultura
Defender		Diferentes culturas
Conocer		Diferentes formas de vivir
Lo que se aprende		De otras culturas / otros países / otros lugares

Nota: Elaboración propia a partir de las respuestas de quienes participaron en el taller.

También están quienes lo definen como normas y procedimientos, o como educación variada, pero en la mayoría se asocia con la diversidad humana procedente de otros países, otros lugares, demás personas, de otras tierras, o lugares, o para todas las personas.

En cuanto cómo definen la Educación Intercultural posterior a la sesión del taller, la mayoría conserva la noción de que la Educación Intercultural corresponde a un espacio; un espacio que facilita o promueve el diálogo y la convivencia, donde nos ayudemos unos a otros y en donde se tengan en cuenta las diferentes culturas que comparten el contexto y en donde se respete y valore a cada persona por igual.

También hay quienes se concentran en el intercambio de conocimiento con respecto a otras religiones, lugares de procedencia, culturas, tradiciones, o más específicamente: "enseñar, a partir del contexto de donde procede cada persona. Aprender lo que se vive en otro contexto distinto al mío".

Por su parte, el grupo de estudiantes y docentes de la UNED al iniciar, relacionan la Educación Intercultural con la manera en la que se educa, especialmente con respecto a la diversidad dentro del grupo: "educar sabiendo que hay diferentes formas de ver y reaccionar ante lo que nos rodea y que debemos respetarnos mutuamente", "brindar espacios para educar o enseñar para que se logre la convivencia de varias culturas, para lograr que todos nos respetemos".

Algunos participantes lo asocian con un sistema o un enfoque teórico utilizado para orientar procesos de enseñanza-aprendizaje "tomando como punto de partida los diferentes grupos humanos que conforman la realidad local y mundial", "una pedagogía, formación que fomenta la convivencia entre culturas".

En la mayoría de las definiciones brindadas por el grupo universitario, la diversidad cultural es el elemento en común, ya sea entre individuos o entre grupos. Así, la Educación Intercultural brindaría un espacio que:

- promueva la socialización entre estas.
- contemple las diferentes culturas, sin privilegiar una sobre otras en su perjuicio.
- reconozca la diversidad de etnias y culturas.
- tome en cuenta y trabaje con las diversas culturas de las personas involucradas en la comunidad educativa.

En los conceptos compartidos al finalizar el taller, se conservan muchos de los aspectos mencionados en las definiciones iniciales, sin embargo, la mayoría amplía estos conceptos e incorpora diferentes elementos de los revisados durante la actividad.

Por ejemplo, se añade el componente de integralidad, dirigiendo la Educación Intercultural hacia una formación que permita incorporar la idea de que las personas y sus costumbres, tradiciones, expresiones lingüísticas y cosmovisión pueden ser diferentes a la propia, y que esta idea se extienda fuera del contexto educativo al resto de la comunidad y la sociedad. Desde esta perspectiva, el objetivo radicaría en el reconocimiento de la multiculturalidad y multietnicidad de la sociedad costarricense.

Otros participantes incorporaron la dimensión que se enfoca en el desarrollo, participación e involucramiento de todas las culturas representadas, no sólo con el fin de reconocer y respetar, sino también para identificar y aprovechar lo que se pueda aprender de cada una. De esta manera, la Educación Intercultural buscaría que todo el grupo o la comunidad educativa valore la dinámica de un grupo culturalmente diverso, así como las ventajas y aportes que esto ofrece para todo el proceso educativo en general.

Algunas personas, incorporaron una perspectiva que otorga a la Educación Intercultural un papel más crítico, en donde además de reconocer la diversidad, respetarla y apreciarla, se permitan espacios de diálogo para generar consciencia sobre las implicaciones que tiene la discriminación cultural y su impacto negativo en la sociedad. En este sentido, la Educación Intercultural tiene un papel político, no sólo por promover cierto tipo de relaciones sociales sino porque, además, se enmarca en una política educativa específica la cual dirige procesos de educación, tanto formal como informal, y que opera paralelamente en un contexto institucional y geográfico y que puede ser un propulsor o un obstáculo en los objetivos de esta.

Finalmente, dos participantes reconocen el papel de la Educación Intercultural como un espacio promotor de relaciones afectivas (diferenciándolas de las relaciones respetuosas). Con el fin de alcanzar este objetivo, se menciona la importancia que tiene el referirse a las diferencias como “insumos para la construcción de otredades constructivas de horizontes compartidos”.

Conclusiones

A través de este repaso sobre las representaciones sociales que tienen, tanto docente del MEP como profesionales en formación de la UNED, sobre cuatro categorías pilares a la hora de

abordar la diversidad cultural, se puede constatar que es un tema que no resulta completamente desconocido e incluso en algunos casos se refleja un dominio considerable de los conceptos, o al menos, de elementos importantes de considerar a la hora de referirse a estos.

No obstante, aún es necesaria mucha de formación en el tema y herramientas teórico-metodológicas que permitan incorporar la perspectiva intercultural, de manera transversal a toda una propuesta pedagógica integral y articulada. Este vacío en la formación de profesionales en educación y en la capacitación del personal docente de los centros educativos públicos, abre la oportunidad para que cada docente introduzca su propio sesgo en lo que se refiere a la manera adecuada de abordar la diversidad cultural dentro del aula. A pesar de que muchas personas pueden tener buenas intenciones, es necesario contar con criterios psicopedagógicos que orienten el trabajo docente a partir de buenas prácticas que se han identificado en contextos similares.

Es importante que la UNED, como universidad que más profesionales graduados coloca dentro del sistema educativo público, procure que el estudiantado de carreras de educación, reciba una formación que permita emplear pedagógicamente la diversidad cultural como oportunidad de aprendizaje y como enriquecimiento personal de una manera crítica, consciente reflexiva y compleja. Un primer paso para alcanzar este objetivo consiste en, revisar nuestros conceptos personales y tener apertura a la posibilidad de los conocimientos que vamos adquiriendo modifiquen estructuras de pensamiento muy arraigadas o que contradicen todo lo que hemos pensado a lo largo de nuestra vida.

El papel de los centros de educación (básica, diversificada y superior) resultan en escenarios ideales para la construcción de una sociedad verdaderamente intercultural, pues tal como lo señalan Borrero y Blázquez (2012) "la escuela es un espacio de contacto obligatorio entre personas de distintos orígenes, y se reitera continuamente su capacidad integradora ante el debilitamiento de otros espacios relacionales de socialización" (p. 31). Uno de los escenarios deseables a la hora de plantear una educación inclusiva, es que esta sea parte de un plan maestro de todo el centro educativo (y deseablemente, todo el país), no obstante, tal y como se constata en los resultados las ideas que cada persona tiene con respecto a la Educación Intercultural son muy variadas, por lo que articular el trabajo desde una perspectiva más amplia, puede resultar en intentos erráticos hasta que toda la comunidad educativa tenga cierto consenso sobre los objetivos que están persiguiendo y la manera de hacerlo.

La Psicopedagogía debe ser considerada como el estudio de un campo muy amplio, que involucra los fenómenos sociales, políticos, económicos y culturales en los que cada individuo se desenvuelve y que compartimos como sociedad. Esta ampliación del campo de estudio, también permite una ampliación del campo de acción y de las propuestas que pueden realizarse con los aportes que tiene para ofrecer esta disciplina. La meta debe ser modificar el concepto de cultura escolar, por uno que trascienda lo exclusivamente académico, para trabajar y elaborar a partir de todos los aspectos que ofrezcan la posibilidad de alcanzar lo que Borrero y Blázquez (2012) denominan una inclusión social efectiva.

Por último, es indispensable que en toda praxis que pretenda incorporar un enfoque intercultural, y especialmente la Educación Intercultural, incorpore una perspectiva histórica y política de la diversidad étnica y cultural, de manera que no sólo se expresen las diferencias, sino que además se analice críticamente cuáles de estas diferencias corresponden a fenómenos creados socialmente y se dejen de naturalizar las injusticias estructurales y sistemáticas. De esta

manera, el ámbito educativo permite poner en cuestionamiento estereotipos y prejuicios en torno a esos "otros amenazantes" y abre la posibilidad elaborar de forma progresiva, identidades compartidas y complejas en las que la diversidad tenga lugar como fortaleza y no como dificultad.

Referencias bibliográficas

Alatorre, G. (2018). Sustentabilidad e interculturalidad como herramientas teórico-políticas para la transformación social. En B. Baronnet, J. Mercon, y G. Alatorre (Coord.), *Educación para la interculturalidad y la sustentabilidad: aportaciones reflexivas a la acción.* Elaleph.com

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados. (2016). *Personas refugiadas hoy en Costa Rica 2015: sus voces, retos y oportunidades.* http://www.acnur.org/fileadmin/scripts/doc.php?file=fileadmin/Documentos/Publicaciones/2016/10908

Alvarenga, P. (2008). La inmigración extranjera en la historia costarricense. En C. Sandoval García, *El mito roto* (págs. 3-24). Editorial UCR.

Antolínez, I. (2011). Contextualización del significado de la educación intercultural a través de una mirada comparativa: Estados Unidos, Europa y América Latina. *Papeles del CEIC, 2*(73), 1-37. http://www.identidadcolectiva.es/pdf/73.pdf

Araya, G., Blanco, M., Durán, N., Hernández, S., Lizano, G., y Solano, G. (2010). *La interculturalidad en escuelas costarricenses con población migrante*. [Memoria del Seminario de Graduación para optar por el Grado de Licenciatura]. Escuela de Formación Docente de la Universidad de Costa Rica.

Bauman, Z. (2011). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida.* Fondo de Cultura Económica de España.

Becerra, M. F. (03 de diciembre de 2018). La crisis en Nicaragua trasciende fronteras. Así viven los refugiados en Costa Rica*. El Nuevo Herald*: https://www.elnuevoherald.com/noticias/mundo/america-latina/article222363220.html

Borrero López, R., y Blázquez Entonado, F. (2012). Educación para todos y todas. La Escuela Intercultural. En P. Gutiérrez, R. Yuste, & R. Borrero (Coords.). *La escuela inclusiva desde la innovación docente* (pp. 19-64). Los libros de la Catarata.

Cervantes, C. (2006). Diversidad cultural y nociones relacionadas: Un análisis conceptual. En R. Mejía-Arauz, H. Rivera, y S. Frisancho (Coord.), *Investigar la diversidad cultural. Teoría, conceptos y métodos de la investigación para la educación y el desarrollo* (pp. 15-43). Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

Chinchilla, A. C. (2005). Multiculturalidad (migración Nicaragua - Costa Rica) y su impacto en la gestión educativa de la escuela 15 de agosto: aportes desde la educación no formal para una propuesta de abordaje intercultural. *Tesis para optar por el grado de licenciatura en Ciencias de la Educación con énfasis en Administración de Programas de Educación No Formal*. Escuela de Administración Educativa. Universidad de Costa Rica.

Consejo Superior de Educación. (2017). *La persona: centro del proceso educativo y sujeto transdormador de la sociedad.* Obtenido de Folleto Política Educativa: http://cse.go.cr/sites/default/files/documentos/folleto_politica_educativa.pdf

Cossio, J. A. (2016). Pedagogías y didácticas críticas latinoamericanas: la obra de Paulo Freire y Estela Quintar. *Tesis para optar por el grado de Maestría en Educación de la Universidad de Medellín*. https://repository.udem.edu.co/bitstream/handle/11407/3492/T_ME_18.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Escarbajal Frutos, A. (2014). La educación intercultural en los centros educativos. *Revista Electrónica Interuniversitaria de Formación del Profesorado, 17*(2), 29-43. http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=217031054004

Estado de los Derechos de la Niñez y la Adolescencia. (2015). *VIII Informe Estado de los Derechos de la Niñez y la Adolescencia.* UNICEF y Universidad de Costa Rica.

Estefanía, J. (25 de Mayo de 2012). *Los "nordacas". El País*: http://economia.elpais.com/economia/2012/05/25/actualidad/1337950357_092010.html

Flick, U. (2007). *El diseño de investigación cualitativa.* Ediciones Morata.

Gómez, Á. (29 de Julio de 2010). *Paradigmas, enfoques y tipos de investigación.* https://issuu.com/ahgr98/docs/unidad_1_iintf

Hernández Sampieri, R., Fernández Collado, C., y Baptista Lucio, P. (2010). *Metodología de la investigación.* McGraw Hill.

Jofré Vartamian, A. (2018). *La calidad de la formación docente desde la perspectiva de los resultados.* San Pedro.

Mesén, M. (2013). Gestión educativa de la interculturalidad en la implementación de estrategias pedagógicas para la integración de los estudiantes extranjeros y de ascendencia extranjera del Centro Educativo Luis Demetrio Tinoco Castro. *Tesis para obtener el título de Máster en Administración Educativa*. Sistema de Estudios de Posgrado de la Universidad de Costa Rica.

Ministerio de Educación Pública. (2017). *Estudiantes Extrajeros en el Sistema Educativo Costarricense*.

Murillo Chaverri, C. (1999). La identidad cultural costarricense antes la diversidad cultural: ¿un reto posible? *Revista de Historia (Heredia)* 159-173.

Naranjo, J. (2008). *Casa de las Estrellas. El universo contado por los niños.* Medellín. https://es.scribd.com/doc/213249108/Casa-de-Las-Estrellas-el-universo-contado-por-ninos-Javier-Naranjo

Obando, G. (2013). Gestión de la interculturalidad en las escuelas Arturo Volio Jiménez y de Quircot. *Tesis para optar por grado de Maestría en Administración Educativa*. Sistema de Estudios de Posgrado de la Universidad de Costa Rica.

Programa Interdisciplinario de Estudios Migratorios. (2017). *Guía pedagógica para una educación intercultural, anti-facista y con perspectiva de género. Ideas, experiencias y herramientas.* Programa Interdisciplinario de Estudios Migratorios.

Quirós, J. (2015). Inmigrantes, ciudadanía y la educación intercultural en los programas de octavo año de Educación Cívica. *Tesis para optar por el grado de licenciatura en Educación Cívica*. Escuela de Formación Docente. Universidad de Costa Rica.

Rodríguez, R. M. (2009). La Investigación sobre Educación Intercultural en España. *Archivos Analíticos de Políticas Educativas, 17*(4), 1-29. http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=275019727004

Sagastizabal, M. (2004). Diversidad cultural y eduación. En M. Á. Sagastizabal, *Diversidad cultural y fracaso escolar. Educación intercultural de la teoría a la práctica* (pp. 21-65). Centro de Publicaciones Educativas y Material Didáctico.

Sartorello, S. (2009). Una perspectiva crítica sobre interculturalidad y educación intercultural bilingüe: El caso de la Unión de Maestros de la Nueva Educación para México (UNEM) y educadores independientes en Chiapas. *Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva, 3*(2), 77-90. http://www.rinace.net/rlei/numeros/vol3-num2/art5.pdf

Schmelkes, S. (2006). La interculturalidad en la educación básica. *Ponencia presentada en el contexto de la Segunda Reunión del Comité* . UNESCO.

Segura, G. (2016). *Acceso a la regularización migratoria e integración social de las personas migrantes en Costa Rica.* Programa Estado de la Nación.

El concepto de memoria Indígena y su importancia para el Subsistema de Educación Indígena del Ministerio de Educación Pública de Costa Rica

The concept of indigenous memory and its importance for the indigenous education subsystem of the Ministry of Public Education of Costa Rica

Rubén Andrés Ortiz Rojas
rubenortiz270@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-4438-8321

Palabras Clave:
Subsistema de Educación Indígena; memoria; oralidad; interculturalidad; hibridación cultural.

Keywords:
Indigenous Education Subsystem; memory; orality; interculturality; cultural hybridization

Acerca del autor:
Docente e Investigador originario de la Zona Sur de Costa Rica. Su interés en los temas relacionados con los grupos Indígenas deviene de su convivencia y cercanía con dichas personas.
Es egresado de la Universidad Nacional en la carrera de Enseñanza de Arte y Comunicación visual con un grado de licenciatura. En esta institución pudo complementar su interés por la situación intercultural de la Zona Sur con metodologías de investigación académica que le permitieron desarrollar lo expuesto en este capítulo, el cual espera que despierte en el lector un interés genuino por relaciones con las comunidades Indígenas.

Resumen

¿Cómo desarrollar un enfoque pedagógico para reflexionar sobre la memoria, con estudiantes de comunidades indígenas en Costa Rica? El presente capitulo abarca el desarrollo del Subsistema de Educación Indígena del Ministerio de Educación Pública de Costa Rica, que plantea una estructura académica respetuosa de la cultura local; esto por medio del pensamiento intercultural que comprende que la tradición oral, plástica, y otros elementos narrativos de la identidad de las comunidades indígenas son conocimientos necesarios para una educación de calidad. Además el capítulo desarrolla la interrogante de ¿Cuál es el contexto sociocultural en el que se plantea la educación formal indígena actual? Este subsistema será el contexto para exponer el concepto de memoria de las comunidades indígenas y los elementos narrativos que utilizan para recordar y mantener su identidad, en una situación de hibridación cultural. Para tener una visión más cercana del *acto de recordar*, en las comunidades indígenas se desarrolló una investigación cualitativa, por lo que, los instrumentos usados tienen la característica de recopilar la opinión y conocimientos de distintas personas de esta comunidad, tanto de los mayores de la comunidad como de otros investigadores interesados en las poblaciones indígenas y la educación.

Abstract

How to develop a pedagogical approach to ponder about memory, with students from indigenous communities in Costa Rica? This chapter covers the development of the Indigenous Education

Subsystem of the Ministry of Public Education of Costa Rica, which proposes an academic structure that respects local culture; this is done through intercultural thinking that understands that the oral tradition, plastic, and other narrative elements of the identity of indigenous communities are knowledge necessary for quality education. In addition, the chapter discusses the question of ¿What is the socio-cultural context in which formal indigenous education is currently taking place? This subsystem will be the context for exposing the concept of memory of indigenous communities and the narrative elements they use to remember and maintain their identity, in a situation of cultural hybridization. In order to have a closer view of the act of remembering, a qualitative research was developed in the indigenous communities. The methodological tools used have the characteristic of gathering the opinion and knowledge of different people in this community, both the elders of the community and other researchers interested in indigenous peoples and education.

Introducción

El Sistema educativo en los Territorios Indígenas de Costa Rica se basa en la Reforma al Decreto 22072, del 25 de febrero de 1993, mediante el decreto 37801 publicado en la Gaceta Digital No. 135 del 15 de julio de 2013. Esto de acuerdo con las Garantías Legales establecidas en la Constitución Política y a Convenios Internacionales firmados por Costa Rica en el Convenio 169 de la OIT de pueblos Indígenas y Tribales.

Esta reforma al decreto es uno de los principales avances del gobierno en el cumplimiento de los derechos de los pueblos indígenas, en lo que concierne a educación. En el pasado, no existía ningún organismo institucional para aplicar el convenio con la OIT, por lo que el decreto dotó de mecanismos e instituciones para lograrlo. Entre los organismos institucionales surge el Consejo Local de Educación, elegido por los miembros de la comunidad en cada uno de los 24 territorios, en este consejo se deben hacer las consultas con respecto a nombramientos de docentes y propuestas curriculares. Esto creó un sistema de pesos y contrapesos en el que el objetivo es que todo sea descentralizado de la educación generalizada y lo más cercano a la cosmovisión de la comunidad Indígena.

Estos consejos locales de educación han velado por el cumplimiento del Decreto 37801 que establece entre sus prioridades, preservar el lenguaje y la cultura de la comunidad, además de que se debe contextualizar todos los contenidos del programa de estudios generales para el estudiantado de la comunidad. Así lo afirma la Presidencia de la República de Costa Rica (2013), al establecer en este mismo decreto que se debe: "articular los conocimientos universales, nacionales, regionales y locales en los planes y programas de estudio, el desarrollo del currículum contextualizado y la evaluación pertinente y contextualizada de los aprendizajes" (p. 1).

Hidalgo (2015), a partir del concepto de memoria, describe el término como *acto de recordar*, es decir, como:

> Una acción que consiste en reconstruir el pasado desde la temporalidad del presente. [...] no se comprende como una temporalidad pérdida o desligamiento temporal y espacial del presente; en lugar de eso, el pasado se visualiza como una construcción que hace la memoria cuando recuerda, en otras palabras, el pasado se visualiza y se construye mentalmente desde la temporalidad del presente. (p. 11)

Al pensar la memoria, en el contexto de una comunidad indígena, esta es el centro de la educación (no formal) y los mayores, por medio de las narraciones orales, buscan explicar

el presente al observar el pasado, o bien comprender el pasado desde el presente y su devenir. Esto permite plantear una propuesta pedagógica dirigida a estudiantes de secundaria, que retome esta cualidad de *recordar* que tiene la comunidad indígena.

Lo que busca este capítulo es contextualizar, la tradición oral y el acto de recordar de la comunidad. Lo anterior se logrará por medio de metodologías de investigación cualitativas (Hernández, Fernández y Baptista, 2014), que permitan a los miembros del territorio indígena ser quienes construyan desde sus recuerdos, imaginarios visuales y su identidad actual como indígenas en un contexto de hibridación cultural. Todo esto dentro del Subsistema de Educación Indígena, en el que la educación es intercultural y existe una comunicación equitativa entre culturas.

La fundamentación teórica de este capítulo se estructura de manera que se pueda comprender el concepto de memoria, como acción de recordar. El contexto desde el que se aborda este tema en la investigación es la tradición de la comunidad indígena brunca en el presente, por medio de la activación de su pasado, para darle pervivencia a la identidad comunitaria.

El tema de la identidad también se desarrollará, debido a que es el detonante de interés de proyectos educativos y movimientos sociales que buscan afrontar la condición intercultural del país. Este es el caso del Subsistema de Educación Indígena, que busca que la comunidad y sus costumbres sean protagonistas en el proceso de educación formal de sus jóvenes. A este proyecto en específico le preceden acontecimientos como la promulgación del Convenio nº 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, adoptado por la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo, publicado en el 4 de diciembre de 1992.

Referentes teóricos

La deriva y distorsión de la memoria como posibilidad narrativa (Hidalgo, 2015).

Esteban Hidalgo plantea una producción pictórica, a partir del interés de la similitud que existe entre imagen y memoria. El autor menciona que el pasado solo puede recuperarse como imágenes, solo se pueden recordar las huellas y las impresiones que se han inscrito en el presente. No son los objetos y las situaciones las que se traen de vuelta cuando se recuerda, son las imaginaciones de estos hechos y, por esto, se puede entender que memorizar, recordar, hablar de pasado y presente es sincronizar imágenes e imaginar cosas que ya no existen.

Reflexiones De Raúl Fornet-Betancourt Sobre El Concepto De Interculturalidad (Fornet, 2004).

El filósofo cubano Fornet Betancourt, desarrolla toda una filosofía sobre el concepto de interculturalidad. El punto de partida se articula en la búsqueda de las posibilidades de una praxis intercultural en un mundo globalizado que promueve relaciones sociales asimétricas.

El arte de ficcionar: la novela contemporánea en Centroamérica (Ortiz, 2012).

En este trabajo de Ortiz Wallner se examinan, de forma comparativa, una serie de novelas centroamericanas publicadas entre 1985 y 2006. Además, se investiga sobre cómo los escritores centroamericanos reflexionan el concepto de memoria, a partir de narrativas. A través de procesos de resemantización de formas y estrategias narrativas, estos textos seleccionados por Ortiz renuevan nociones como las de novela, H/historia, memoria y nación, para proponer como una literatura sin residencia fija que descentra los marcos de las literaturas nacionales y ensaya nuevos modelos de escritura al apostar por la ficción.

Arte y Archivo (Guasch, 2011).

Guasch se enfoca en los estudios visuales de la memoria y en su relación con la producción artística, permite un acercamiento, de manera teórica, al *acto de recordar* y cómo se diferencia de otras perspectivas sobre el concepto de memoria.

Marking the Mind: A History of Memory (Dazinger, 2008).

El enfoque de Daniziger proporciona una perspectiva histórica para comprender las variedades de reproducción, las narraciones del yo y la memoria a corto plazo. Explora las discontinuidades históricas, muestra cómo diferentes tipos de memoria fueron prominentes en distintos momentos y examina estos cambios en el contexto de temas específicos que incluyen la cuestión de la verdad en la memoria, las distinciones entre los tipos de memoria, el proyecto de experimentación de la memoria, la localización física y ubicación conceptual de la memoria.

Análisis y discusión

Subsistema de Educación Indígena del Ministerio de Educación Pública (MEP)

La intención del Convenio 169 es que el gobierno identifique a los pueblos originarios y les proporcione las garantías que se enmarcan en esta estructura legal. Según lo descrito por la OIT (1989):

> El Convenio núm. 169 tiene dos postulados básicos: el derecho de los pueblos indígenas a mantener y fortalecer sus culturas, formas de vida e instituciones propias y su derecho a participar, de manera efectiva, en las decisiones que les afectan. (p. 8)

Este convenio ratificado por Costa Rica, un Estado miembro, le permitió adecuar su legislación y desarrollar las acciones pertinentes, de acuerdo con las disposiciones del convenio. Sin embargo, históricamente, ciertos sectores del gobierno habían tomado conciencia de que el sistema educativo costarricense había desplegado, en el territorio nacional, un discurso estandarizado en materia de política educativa, que ignoraba las

cualidades interculturales de las comunidades y generaba pérdidas culturales, como el lenguaje autóctono.

Las pérdidas en cuanto a lenguaje son variables entre los diferentes pueblos indígenas del país. Sin embargo, la mayoría tiene en común, que el responsable tal pérdida, fue el acceso de la educación estandarizada que dio prioridad al idioma oficial (español) y a las *costumbres civilizadas* sobre su cultura y su comunidad. Esto se puede ver representado en el **Cuadro 1**, desde los inicios del siglo XVI hasta el año 2000.

Cuadro 1. Cronología básica de los Pueblos Indígenas de Costa Rica.

Nombre del territorio	Ubicación	Población Indígena en Territorio (2000)	Superficie del territorio (ha.)	Tierra en manos de indígenas (%)	Población que habla lengua indígena	Decreto constitucional del territorio	Fecha de creación
Salitre	Buenos Aires	1285	11700	40%	70%	13571-G	30-04-82
Cabagra	Potrero Grande de Buenos Aires	1683	27860	59%	70%	13571-G	30-04-82
Ujarrás	Buenos Aires	855	19040	32%	Sin datos	13571-G	30-04-82
Boruca	Potrero Grande, Colinas y Boruca de Buenos Aires	1386	12470	39%	0,3%	22203	16-04-93
Curré	Potrero Grande, Boruca y Chánguena de Buenos Aires	631	10620	16%	0,3%	22203	16-04-93

Nota: Guevara, 2011, p. 28.

Pensar el pasado, integrar la multiculturalidad por la vía de la reflexión, son planteamientos que acompañan el desencanto por los modelos homogeneizadores. No se trata mecánicamente de rechazar lo occidental e idealizar los componentes no occidentales, sino de entender el concepto de cultura híbrida, que entreteje heterogeneidades, realidades que coexisten y se yuxtaponen (Pinni, 2011, p. 100).

Esto expone que la reformulación de los análisis críticos sobre la identidad asume que una sociedad intercultural resulta de una compleja y constante convivencia heterogénea. Solo al aceptar la existencia de los conflictos y oposiciones, será posible acercarse comprensivamente a la cuestión sobre qué significa ser partícipe de una sociedad pluricultural y multiétnica. Es decir, se debe plantear una relación ecuánime entre culturas, que permita el intercambio de ideas, de manera justa.

La importancia de esta relación ecuánime se comprende mejor en una entrevista del 2018 realizada a Daniel Leiva, miembro del Consejo Local de Educación Indígena de la comunidad Yimba Cajc (Curré), donde se afirmó lo siguiente:

> Claro que la cultura propia, la inclusión de la cultura propia tiene una gran relación con tener una educación de calidad. Cuando pensamos en incluir la cultura propia en la materia artes plásticas, dentro de esa malla curricular, que actualmente es necesario cambiarla para que se acople a la realidad que buscamos y a la nueva modalidad de colegio indígena. Pasó de ser Liceo a colegio indígena y con este cambio se incluye la materia de artes plásticas [...] de manualidades, entre estos incluye temas como trabajar con cuero y otras artesanías, que no son propios de la comunidad.
>
> En ese programa no viene cómo hacer un tejido, el proceso del algodón no se toca la tradición artesanal de la comunidad indígena tampoco, pues aquí todavía no tenemos un programa una malla curricular que sea propio.

Entre las leyes que reflejan los esfuerzos por desarrollar estos espacios de comunicación intercultural, desde 1994, con la aprobación de la Ley nº 7426 del Día de las Culturas, se reconoce la función del sistema educativo al atribuírsele la adaptación de los planes de estudio de la educación pública a este interés cultural. Los establecimientos legales comenzaron a coincidir con el carácter multiétnico y pluricultural del país, se reconoció que la educación formal requiere pasar de una concepción de identidad nacional generalizada, a la noción de unidad intercultural.

En documentos que facilita el Departamento de Educación Intercultural, que es el organismo del MEP encargado de velar y desarrollar proyectos que giran en torno a esta índole, exponen que:

> En el 2008, el Ministerio de Educación Pública realizó una convivencia llamada Las voces de la experiencia en educación intercultural.
>
> Se reunieron estudiantes, docentes, líderes comunales y equipos técnicos regionales de distintas zonas como Guanacaste, Upala, Sarapiquí, Limón, Talamanca, Dichi (Chirripó), T'jai (Valle de La Estrella), Turrialba, Buenos Aires, Osa y Coto. La convivencia tenía como objetivo discutir sobre discursos como pluralidad, aspiraciones y proyectos de personas que participan en la producción social y el proceso educativo en algunos de los lugares que concentran la mayor desigualdad social, educativa y económica, con respecto al valle central del país, pero que concentran por igual a las mayores riquezas ambientales y culturales. (MEP, 2009, p. 77)

Después de este proceso, se organizó el Primer Congreso de Educación Intercultural, entre septiembre y octubre del 2008, mediante 12 foros-talleres regionales con representantes de la comunidad educativa, docentes, técnicos, asesores, estudiantes y líderes comunales. De forma similar a la convivencia previa, la discusión de estos foros reflexionaba sobre la pluralidad y la educación intercultural de cada zona, en cuanto a la contextualización del currículo en las regiones y en los aportes de las realidades sociales de estas zonas al currículo nacional. En cada foro se realizó un registro de las discusiones generadas y se recopilaron en el libro *Lo propio, lo nuestro lo de todos.* Este último reúne una gran cantidad de observaciones, comentarios, propuestas e inquietudes, los cuales sustentan la intención de que la estrategia de educación intercultural se construya desde su pensamiento.

Filosofía intercultural

Este subsistema está sustentado en una corriente filosófica que afecta directamente a sistemas de educación de Latinoamérica, la filosofía intercultural. Para comprender la estrategia de un pensamiento intercultural en las instituciones educativas del país, es necesario desarrollar el concepto de interculturalidad, un fenómeno que ha sido enfrentado por filósofos como Enrique Dussel y Raúl Fornet Betancourt, al reflexionar sobre una identidad latinoamericana descolonizada.

Pensar la interculturalidad implica describir la interacción entre dos o más culturas de un modo horizontal y ecuánime. Esto supone que existe una serie de condiciones para todos los conjuntos sociales y culturales que establecen un contacto intercultural, es decir, se favorece la integración y la convivencia armónica de todos los individuos. Cabe resaltar que este tipo de relaciones interculturales supone el respeto de la diversidad, aunque es inevitable el desarrollo de conflictos, estos se resuelven a través del respeto, el diálogo y la concertación.

> Es un proceso de conocimiento reciproco en cuyo curso tan importante es que cada comunidad hable y le comunique a las otras, como guardar silencio para escuchar la palabra del otro. Es, este en otro lenguaje, un proceso de diálogo intercultural donde nunca se sabe quién es el otro antes de que este hable y se le haya escuchado y donde la palabra del otro es, además, esencia para el mejor conocimiento de nosotros mismos. (Fornet, 2003, p. 100)

La interculturalidad se diferencia del multiculturalismo y del pluralismo por su intención directa y su accionar propositivo de promover el diálogo y el acercamiento entre culturas. Fornet (2006) afirma que: "ese tipo de *sociedades multiculturales*, en razón del peso fáctico de la diversidad cultural que incluyen, sean fuentes de procesos de hibridación cultural que serán, a la vez, el motor de una nueva universalidad en los seres humanos" (p. 29). Es decir, que la filosofía intercultural espera que la convivencia de diferentes culturas propicie un sentido de *desterritorio* y de lo *destradicional* de las culturas hegemónicas.

Pues sin una transformación a fondo de la cultura filosófica dominante todo intento de relacionar filosofía e interculturalidad está condenado al fracaso. Hay, por lo tanto, en este desafío una gran oportunidad para poner en marcha la transformación intercultural de la filosofía. Y como por lo que hemos subrayado hasta ahora se podría tener la impresión de que esa necesidad de unir filosofía e interculturalidad que defendemos en nuestras reflexiones, refleja ante todo una necesidad interna a la misma filosofía, una necesidad de autocrítica y de renovación de sí misma, queremos aclarar que el verdadero sentido de la interculturalidad como oportunidad inmejorable para la filosofía de nuestra época está en que la interculturalidad le ofrece el horizonte plural que necesita asumir si no quiere convertirse en un obstáculo para el cumplimiento de la tarea de pensar inteligentemente su tiempo (Fornet, 2006, p. 32).

La filosofía intercultural puede convertirse en una fuerza de cambio de la situación histórica, al asumir conscientemente la relación con la interculturalidad y practicándola como una herramienta para afrontar al mundo, desde la perspectiva plural de la diversidad cultural.

> Ese carácter intempestivo que tiene su memoria para el mundo y la humanidad que programa el sistema capitalista occidental con su actual hegemonía, radica la vigencia de la filosofía en tanto que la memoria subversiva que no se acomoda, que no baila al ritmo de la música de moda, sino que más bien interfiere e interrumpe el compás impuesto, intentando mantener vivo precisamente el recuerdo de la diversidad y la esperanza de vivir en un mundo pluriverso que armoniza tiempos y espacios diferentes sin tener que someterlos a un ritmo único. (Fornet, 2006, p. 37)

Fornet (2006) afirma que como "sabiduría memorial de caminos subversivos, la filosofía recuerda, pues, frente a un sistema hegemónico que fragmenta a los seres humanos y reduce su subjetividad a un punto egoísta, lo primero es la relación con la comunidad" (p. 36).

Se puede afirmar con esto que el ser humano necesita mantener relaciones referenciales hacia un contexto determinado para encontrar su búsqueda de universalidad. Fornet (2006) explica que: "con esta memoria antropológica la filosofía contradice el tipo de ser humano que el sistema hegemónico necesita promover como condición para su funcionamiento" (p. 36).

Educación intercultural

> La filosofía intercultural para un proceso educativo al servicio [...] de la universalización real de los seres humanos se expresaría, en un primer momento, en el reclamo de recuperar la diversidad temporal de la humanidad y de reactivar su memoria como eje central de procesos de formación personal y de aprendizaje local. (Fornet, 2006, p. 38)

Betancourt participó con un ensayo titulado *La importancia de la filosofía intercultural para la concepción y el desarrollo de nuevas políticas educativas en América Latina*, para el texto recopilatorio *Lo propio, lo nuestro lo de todos* donde queda registrado los comentarios y propuestas de educadores, líderes comunales y otros, para una contextualización de la educación al pensamiento intercultural.

> En la óptica pluralista de la filosofía intercultural, la diversidad cultural no representa un residuo que espera su eliminación ni un monumento para la simple contemplación. Su afirmación de la diversidad cultural de la humanidad es, por el contrario, reconocimiento de una memoria que confirma su vigor en la historicidad corporal de la gente y en los contextos de la vida cotidiana de los pueblos. Por lo anterior, educar desde esa memoria significa activar tanto los diferentes tiempos biográficos que van marcando la vida de las personas, como los ritmos que generan los mundos locales en sus prácticas de compartir la vida. (Documentos.mideplan.go.cr, 2009, p. 331)

La cita anterior permite comprender que la educación intercultural tiene como objetivo el conocimiento autobiográfico y la resistencia contra el analfabetismo contextual, que es el olvido del conocimiento de saber vivir y convivir que se generan en un espacio

o lugar determinado. La interculturalidad, como lo plantea Fornet (2009), insiste: "en la necesidad de promover una pedagogía [...], que recupere esos saberes contextuales como parte indispensable de la diversidad cognitiva que debemos seguir fomentando de cara a la universalización de la humanidad" (p. 332).

> José Martí, esa pedagogía de la recuperación de la propia historia y de la propia contextualidad, nada tiene que ver con el fomento de nacionalismos provincianos o de regionalismos fragmentarizantes que condenarían a la humanidad a vivir en islotes supuestamente autosuficientes. Pues su finalidad es la de capacitar para la comunicación y el intercambio. Al otro no se le ofrece lo banal ni lo global, que ya lo tiene, sino lo memorable; la memoria de lo que nos ha hecho diferentes y que, por eso, es justamente memorable, es decir, como testimonio y documento de la diversidad. El intercambio de esas memorias es lo que nos enriquece y hace universales. La condición de posibilidad para ese intercambio es precisamente memoria. (Documentos.mideplan.go.cr, 2009, p. 333)

A partir de la cita anterior se enfatiza que la educación intercultural busca un equilibrio epistemológico en el mundo, como condición para que la diversidad cultural pueda transformarse en los procesos cognitivos y de innovación que construyen la realidad. La filosofía intercultural considera necesario discutir con la participación de todas las tradiciones cognitivas de la humanidad.

> Esta cuestión debe ser, por lo tanto, renegociada interculturalmente y los programas educativos creemos que son el medio adecuado para hacerlo, a condición naturalmente de que busquen su referencia en la diversidad de las cosmovisiones del género humano y no en el proyecto civilizatorio hegemónico. De esta forma, los programas educativos serían el espacio en el que se efectúa el diálogo con muchos saberes y se aprende a sopesar el lugar que les corresponde en nuestras vidas y en el mundo que queremos habitar. (Documentos.mideplan.go.cr, 2009, p. 335)

Según se comprende la visión de una educación intercultural implementada en el sistema de educación formal de Costa Rica, se reconoce que la identidad costarricense es plural en términos culturales. Esta pluralidad debe ser una vivencia cotidiana que debe verse reflejada en las prácticas educativas de todos los centros educativos del país, por lo que el Consejo Superior de educación decreta la siguiente cita.

> Proponemos que en todas las direcciones regionales en cuya jurisdicción se encuentren territorios indígenas y, en el marco del componente de la reforma institucional que se refiere a la redimensionalización de estas direcciones, se creen circuitos escolares que comprendan las instituciones educativas indígenas y, en la medida de lo posible, sean nombrados supervisores pertenecientes a las culturas específicas de los pueblos originarios. Se estaría pagando una deuda histórica en el empoderamiento de los pueblos indígenas y, a la vez, el país cumpliría con los compromisos internacionales que adquirió al ratificar la Convención sobre los Derechos del Niño y el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, que son leyes superiores de la República (Articulado correspondiente C – 169/OIT

> y CDN). Tanto la creación de circuitos educativos indígenas, como todos los demás esfuerzos de adecuación normativa e institucional a que se refieren las resoluciones 10 y 14 de este Congreso, deben conducir a la autonomía curricular de los pueblos indígenas para la generación de contenidos educativos propios, junto con la adecuada contextualización y pertinencia de los contenidos del Curriculum Nacional Básico .(Documentos.mideplan.go.cr, 2009, p. 37)

Desde este modelo de educación intercultural las instituciones educativas del MEP deben ser un espacio generador de contextualización y pertinencia curricular. Sin embargo, para lograr esto, urge una contextualización curricular y la puesta en práctica de una pedagogía pensada para el aprendizaje, con base en el reconocimiento de la pluralidad cultural, el diálogo intercultural y la convivencia entre diferentes por circunstancias de etnia, nacionalidad y generación, libre de posiciones hegemónicas.

Para tener una perspectiva más amplia sobre el punto de la interculturalidad se realizaron 5 entrevistas (**Cuadro 2**) a miembros de comunidades indígenas e investigadores relacionados al tema por lo que a continuación se muestra un resumen en un cuadro comparativo para contrastar las respuestas de cada entrevistado. El orden numérico de las columnas es igual al orden de los entrevistados, que es el siguiente:

1. Daniel Leiva – Miembro del Consejo Local de Educación Indígena de Yimba Cajc (Curré)
2. Juan Gómez Torres – Docente de la UNA.
3. Carmen Rojas Chávez – Funcionaria del Departamento de Educación Intercultural.
4. Shirley Cordero Ríos – Directora del Colegio Indígena Yimba Cajc.
5. Uriel Rojas- Miembro y promotor cultural de Yimba Cajc.

La *interculturalidad* fue descrita por los 5 entrevistados como un estado esencial de educación, en el que el diálogo, la escucha y el respeto a la memoria de las comunidades indígenas, son herramientas esenciales para la educación intercultural, pero que está lejos de alcanzarse por distintas razones, la mayoría están ligadas a un sistema educativo incapaz de desprenderse de su posición hegemónica. Una característica a resaltar de este cuadro es la noción de que falta mucho por trabajar en este subsistema sobre todo en términos de malla curricular.

Cuadro 2. Análisis general de entrevistas 1, 2, 3, 4 y 5, (UA) Interculturalidad

Análisis general de entrevistas 1, 2, 3, 4 y 5					
Unidad de análisis 1. Interculturalidad					
Categoría de análisis 1. Educación Intercultural					
Respuestas	Incluir la cultura propia tiene una gran relación con tener una educación intercultural de calidad. Por lo que estamos trabajando en incluirla en la materia de artes plásticas. Ya que actualmente es necesario cambiarla para que se acople a la realidad que buscamos y a la nueva modalidad de colegio indígena. Además, buscamos incluir el lenguaje indígena, en la educación, ya que es la forma más próxima de lograr la interculturalidad y darle legitimidad al Subsistema de Educación Indígena.	La filosofía intercultural lo que pretende es crear condiciones materiales, espirituales, sociales, fundamentales para cambiar la estructura que lleva la desigualdad social, este de otra forma, la interculturalidad no es solo que la gente se relacione, eso sería quedarse en lo multicultural. A la interculturalidad le interesa atacar el problema de la desigualdad social, abordar el problema de la realidad que viven las comunidades, le interesa como fundamento la identidad centrada en la diversidad, en la diferencia, le interesa estrechar fundamentalmente relaciones entre pueblos para la lucha en la igualdad desde condiciones de equidad y acepta que ningún intercambio tiene que hacerse si no están dadas las condiciones de equidad para que se haga. Porque si no más bien va a haber colonización en el intercambio. Una educación intercultural es la que parte del diálogo, con los mayores de la comunidad, con los estudiantes, porque ser intercultural es renunciar a las posiciones hegemónicas, es construir, a partir del diálogo, de la escucha y sin imponerse ni llevar respuestas. Entonces buscar crear un espacio que permita una comunicación donde el estudiante sea el que aporte el saber y que diga que es lo que necesita, una clase de convivencia para la convivencia.	Bueno el departamento se encarga de supervisar y apoyar los procesos de contextualización curricular y pertinencia cultural de poblaciones o comunidades con una identidad cultural determinada que quieran preservar por medio de la educación su cultura, como el caso de las comunidades Indígenas o afrodescendientes. Servimos más que todo como un puente o Departamento de mediación con comunidades Indígenas. Además, generamos investigaciones, a partir de las experiencias que obtenemos al convivir y dialogar con estas comunidades, para así darle un carácter intercultural al currículo básico. Puesto que tomamos en cuenta de que Costa Rica es un país pluricultural y que desde su sistema educativo debe promover la inclusión y la tolerancia.	La relación del colegio con el Departamento de Educación Intercultural, es primeramente de consulta, con respecto a nombramientos y programas para la enseñanza de contenidos relacionados a la cosmogonía de la comunidad. Así varios profesores se han acercado a este para solicitar orientación sobre cómo debe impartirse ciertos contenidos y que metodologías aplicar para desarrollarse.	Es importante, desde una perspectiva de reconocimiento al derecho a las diferencias culturales, identificar y entender concepciones y prácticas sobre niñez, crianza y cuidado propias de las tradiciones indígenas. Es necesario incorporar al sistema educativo nacional un enfoque no solo multicultural, sino también intercultural, lo que contribuye con reforzar la tolerancia y la intercomunicación entre las culturas basadas en el respeto, la igualdad y el intercambio.
	Entrevistado 1	**Entrevistado 2**	**Entrevistado 3**	**Entrevistado 4**	**Entrevistado 5**

Nota: Elaboración propia.

La hibridación cultural

El término de hibridación cultural es clave para comprender el contexto sociocultural de las comunidades indígenas de la Zona Sur de Costa Rica, ya que es cierto que han pasado por un proceso de civilización *vs.* barbarie, en el que se perdieron importantes valores culturales, se crearon estereotipos raciales y nuevas desigualdades, como se menciona al inicio de este marco teórico. No obstante, también se han creado relaciones complejas, denominadas como mestizaje, creolización y sincretismo, en donde estas comunidades indígenas han adaptado y adoptado costumbres occidentales en su cotidianidad.

> Considero atractivo tratar la hibridación como un término de traducción entre mestizaje, sincretismo, fusión y los otros vocablos empleados para designar mezclas particulares. Tal vez la cuestión decisiva no sea convenir cual de esos conceptos abarca más y es más fecundo, sino como seguir construyendo principios teóricos y procedimientos metodológicos que nos ayuden a volver este mundo más traducible o sea convivible en medio de sus diferencias y a aceptar lo que cada uno gana y está perdiendo al hibridarse. (García, 2001, p. XXI)

Desde una perspectiva multicultural, este mestizaje es una derrota social, ya que el multiculturalismo de la modernidad, tiene una visión separatista que no reconoce las relaciones que surgen entre sujetos con culturas específicas. Esto es contrario a las bases de la filosofía intercultural que piensa en estas relaciones y en metodologías para crear una comunicación ecuánime entre miembros de culturas diferentes.

Con respecto a esta situación García (2001) afirma que: "el concepto de hibridación cultural es útil en algunas investigaciones para abarcar conjuntamente contactos interculturales que suelen llevar nombres diferentes: las fusiones raciales denominadas mestizaje, el sincretismo de creencias" (p. X). Son términos fútiles para nombrar y explicar situaciones contemporáneas de interculturalidad.

> La palabra hibridación aparece más dúctil para nombrar no solo las combinaciones de elementos étnicos o religiosos, sino también la de productos de las tecnologías avanzadas y procesos sociales modernos o posmodernos. [...]. Pocas culturas pueden ser ahora descritas como unidades estables, con límites precisos basados en la ocupación de un territorio acotado (García, 2001, p. XII).

La propuesta de hibridación cultural no surge de un pensamiento posmoderno, ya que García (2001), concebía esto como un modo de problematizar las articulaciones que la modernidad estableció con las tradiciones que intento excluir o superar (p. 9). Para García, lo posmoderno fue desplazado del centro del interés de las Ciencias Sociales por la globalización, desde la década de los 90.

> Así como percibimos con más claridad que lo posmoderno no clausuró la modernidad, tampoco la problemática global permite desentenderse de ella. Algunos de los teóricos más destacables de la globalización, como A. Giddens y U. Beck, la estudian como culminación de las tendencias y los conflictos modernos. En palabras de Beck, la globalización nos coloca ante el desafío de configurar una *segunda modernidad*,

> más reflexiva, que no imponga su racionalidad secularizante, sino que acepte pluralmente tradiciones diversas. (p. XIII)

Desde esta perspectiva se puede comprender que los cambios culturales entre los pueblos originarios, como el acceso a la tecnología, el uso de la medicina occidental, el consumo de productos comestibles que no son producidos en el pueblo, deben comprenderse como relaciones que acentúan la interculturalidad y son de interés para cualquier investigación social que quiera concluir en una propuesta pedagógica. Además de estas relaciones entre lo tradicional y lo nuevo, surge un contraste dentro de algunos pueblos originarios, una resistencia que se planta desde la memoria, la búsqueda de sus raíces para mantener su autoestima etnocéntrica que permita exponer y comprender su identidad indígena.

> Hablar de fusiones no debe hacernos descuidar lo que resiste o se escinde. La teoría de la hibridación tiene que tomar en cuenta los movimientos que la rechazan. No provienen solo de los fundamentalismos que se oponen al sincretismo religioso y el mestizaje intercultural. Existen resistencias a aceptar estas y otras formas de hibridación, porque generan inseguridad en las culturas y conspiran contra su autoestima etnocéntrica. (García, 2001, p. XV)

Es necesario aclarar que el término de hibridación cultural no acoge a la domesticación de la cultura practicada por empresas, entes comerciales o publicitarios, incluso de artistas visuales, estos toman símbolos o elementos estéticos y los despojan de los significados de los pueblos originarios, para construir sus propias obras. Existen algunas excepciones de artistas latinoamericanos que indagan la memoria de los pueblos originarios para encontrar respuestas que van más allá de lo ornamental, en un tono espiritual, para desarrollar su propio pensamiento creativo.

> Los estudios sobre la complejidad cultural de América Latina mostraban que, aunque los componentes occidentales eran fuertes, también lo eran el mundo indígena, el africano y el mestizaje resultante. Pero, además que no se optaba por representar, de manera mimética, lo africano o lo precolombino, sino que se intentaba rescatar la memoria y la simbología de sus formas y significados. (Pinni, 2011, p. 100)

De esta manera, García (2001), propone que para diferenciar una verdadera hibridación: "la cultura y el arte no pueden ubicarse como recursos para el realismo mágico de la comprensión universal, sino que estas búsquedas artísticas hay que colocarlas en un campo inestable, conflictivo de la traducción y la "traición" (p. XXIII).

La cita anterior alcanza también al campo de la educación artística, ya que desde su paso por el pensamiento posmoderno, esta abandonó su función folclorista para volverse un espacio para estudiar las relaciones entre la cultura visual y la memoria colectiva. Esto es similar a los procesos creativos de la plástica cubana de la década de los 80, en los que se producían sus obras sin desconocer sus rasgos occidentales y reafirmando sus raíces africanas que están presentes en su cotidianidad. Pinni (2001), sobre las intenciones de esta generación, afirma que: "No se trata de acercarse, de manera folklórica, a esos referentes, sino de asumir que penetran aspectos sustanciales de su cultura. Buscan sintetizar esos componentes occidentales y no occidentales, haciendo consciente la hibridación cultural a la que pertenecen" (p. 51).

Identidad indígena

La identidad nunca ha tenido un carácter homogéneo y, en una investigación que se compromete con el pensamiento intercultural, no es posible reducir a una única y simple determinación. Un acercamiento al concepto de identidad indígena podría ser reconocerla como un acto de recordar su pasado ancestral, en un presente de hibridación cultural, para resistir las desigualdades sociales y las influencias negativas del progreso de occidente.

Esta identidad de resistencia se consolidó con el proceso de civilización *vs.* barbarie, que inició desde la invasión europea a los pueblos originarios de América y siguió con los procesos de educación formal, por parte del Estado. Este último, desde un pensamiento multicultural, buscó adaptar a los indígenas a sus necesidades, despojándolos de varios elementos que eran esenciales para determinar su identidad, como su lenguaje y territorio.

> La perspectiva multicultural considera que las identidades aparecen como resultado de una evolución histórica, de elecciones políticas y económicas y, sobre todo, de interacciones continuas con otras entidades presentes en el espacio social. Sin embargo, hay que señalar que el esencialismo se puede dar tanto en posturas monoculturales como multiculturales. En este caso trataría de un multiculturalismo diferenciador, excluyente y visión esencialista ha encontrado nuevas armas teóricas y una nueva legitimidad científica en el esencialismo genético o en el esencialismo religioso que pretende encontrar en sus textos sagrados los parámetros inmutables de una antropología social. (Rodrigo, 1999, p. 51)

Definir la identidad indígena, desde lo multicultural, llevaría al esencialismo de imponer una identidad para aislarla y facilitar su estudio, se seleccionaría aquello que, desde una perspectiva occidental, se considere como suyo. Esta perspectiva sigue vigente en algunos estudios antropológicos o sociológicos que pueden interpretarse como discursos políticos que pretenden atribuir, al resto de la comunidad, rasgos determinados y una serie de limitaciones culturales. Según Rodrigo (2001): "Este, no considera aceptable el concepto de identidad de la cultura porque puede cumplir la misma función que el concepto de raza" (p. 53).

> En realidad, se tendría que hablar más bien de identidad cultural entendida como la posibilidad de pertenecer a uno o varios grupos, es decir, existe una diversificación de la identidad que nos lleva a hablar más propiamente de identidades culturales. (Rodrigo, 1999, p. 53)

El autor de la cita anterior permite comprender la relación entre la identidad personal con la identidad cultural. Castells (citado en Alsina, 2001) afirma que: "las identidades son fuente de sentido para los propios actores y por ellos mismos son construidas mediante un proceso de individualización" (p. 51). Esto permite comprender el proceso de hibridación cultural, en el que un sujeto de una comunidad determinada, adquiere nuevos conocimientos de otras culturas y decide convivir con ambas como parte de su identidad personal. Rodrigo (2001) aclara que: "La identidad personal es producto de la cultura que nos socializa, mientras que la identidad cultural se fundamenta en el sentido de pertenencia a una comunidad con determinadas características" (p. 55).

> Puede decirse incluso, de la mano de Locke, que la memoria constituye por sí sola un criterio de la identidad personal. Mis recuerdos no son los vuestros. No pueden transferirse los recuerdos de uno a la memoria de otro. Locke veía en la memoria una extensión en el tiempo de la identidad reflexiva que hace que uno *sea igual a sí mismo*. En ese sentido, puede hablarse de la memoria como modelo del carácter propio de las experiencias vividas del sujeto. En segundo lugar, el vínculo original de la conciencia con el pasado reside en la memoria. (Ricoeur, 1999, p. 16)

Esta relación entre identidad personal e identidad cultural, es la relación entre memoria individual y la memoria colectiva y la se puede observar en las festividades de los pueblos originarios de la etnia brunca. La creación de la Máscara Boruca por parte de los artesanos, ha evolucionado a partir de la representación simbólica de un rostro humano, de una forma sintética, hasta adquirir una complejidad en sus formas con elementos más expresivos y simbólicos que son agregados por el gusto personal del artista, para diferenciarse de los demás, pero sin dejar de pensar en la colectividad de la celebración por la cual creó la máscara.

> That memory and identity are closely linked on the individual level is a commonplace that goes back at least to John Locke, who maintained that there is no such thing as an essential identity, but that identities have to be constructed and reconstructed by acts of memory, by remembering who one was, and by setting this past Self in relation to the present Self [Que la memoria y la identidad estén estrechamente vinculadas a nivel individual es un lugar común que se remonta al menos a John Locke, quien sostenía que no existe una identidad esencial, sino que las identidades deben construirse y reconstruirse mediante actos de memoria, recordando quién era uno y poniendo este Yo pasado en relación con el Yo presente]. (Erll, 218-219)

Esta celebración, donde se utiliza la Máscara Boruca es denominada por los indígenas bruncas como el *Baile de los Diablitos*. Es uno de los rituales indígenas más conocidos por los habitantes de la Zona sur de Costa Rica, ya que los miembros de la comunidad indígena la manifiestan como referente visual, para expresar su identidad cultural.

> La fiesta y sus preparativos anuales tienen un importante significado. La fiesta es un permanente recordatorio de la lucha que emprendieron y soportaron nuestros ancestros hace 500 años y de que todavía persiste la marginación y discriminación de los pobladores nativos, por parte de la clase dominante. La carátula del toro y su insistente agresión, representa a los españoles y la humillación hacia los nativos. Los diablitos con sus disfraces representan la lucha de los indígenas ante la humillación. (Rojas, 2017, p. 23)

El Baile de los Diablitos se puede interpretar desde dos perspectivas, para entender cómo este tipo de celebraciones actúan como faros y encontrar una posible teoría de la identidad indígena. La primera perspectiva sería desde los estudios de la cultura visual, en la que se consideraría esta actividad como *mnemé*, al estar consolidada como una tradición histórica.

> Guasch se refiere como el acto de recordar (que es distinguido y ubicado con el concepto *hypómnema*), la cual se diferencia de la memoria específica y ya consolidada, a como lo sería de ejemplo un monumento o un recuerdo personal interno (*mnemé*).

> Con esta distinción que especifica y hace más amplio el espectro del concepto de *memoria*, se logra demarcar el *acto recordar* como el proceso mental e imaginativo que sucede cuando recordamos algo; como proceso, se añade que este acto es, por lo tanto, activo y dinámico; mientras que el recuerdo vivo se entiende como el producto de los conocimientos cognoscitivos ya construidos e inalterables. (Hidalgo, 2015, p. 12)

Hidalgo (2015) es un artista visual que está interesado en la memoria como proceso, como un diálogo entre el pasado y el presente, sus reflexiones se relacionan con los procesos de construcción de la memoria y no en las memorias construidas, históricas o consolidadas, como el *Baile de los Diablitos*, al que se denomina *mnemé*. En la cita anterior se resume la primera perspectiva, en la que se podría incluir otras tradiciones artesanales, cosmogonía e incluso la oralidad de los pueblos originarios, como elementos narrativos de la memoria colectiva o como lo denominaría Hidalgo (2015) "construcciones de la memoria" (p. 13).

> Debido a que a esta investigación le interesa enfatizar el entender a la memoria como acto, lo cual la determina como una construcción y un proceso que se realiza en el presente, se establece que este acto constructivo se realiza, a partir de elementos y fragmentos que refieren al pasado. (Hidalgo, 2015, p. 13)

En nuestra investigación no podemos estudiar por separado al *hypómnema* y al *mnemé*, ya que la relación entre ambas es lo que se entiende al final, en el contexto de esta investigación, como una identidad indígena.

A continuación se expone el **Cuadro 3** que resume la perspectiva de los 5 entrevistados anunciados anteriormente sobre el tema de la hibridación cultural y la identidad Indígena.

Entrevistados:

1. Daniel Leiva – Miembro del Consejo Local de Educación Indígena de Yimba Cajc (Curré).
2. Juan Gómez Torres – Docente de la UNA.
3. Carmen Rojas Chávez – Funcionaria del Departamento de Educación Intercultural.
4. Shirley Cordero Ríos – Directora del Colegio Indígena Yimba Cajc.
5. Uriel Rojas- Miembro y promotor cultural de Yimba Cajc.

Cuestionar la hibridación cultural es negar la flexibilidad de la identidad, buscar diferenciaciones implicaría caer en una visión estática y esencialista de la cultura. Por ejemplo, los jóvenes se convierten en un colectivo al que se le atribuye una cultura. Simplemente por la edad se les atribuye la pertenencia a una cultura determinada, la diferenciación se establece *a priori* y no tiene en cuenta el dinamismo, la interdependencia y el pluralismo de la mayoría de las culturas. Por consiguiente, aunque una persona surge en una comunidad de vida, las sociedades modernas se caracterizan por un pluralismo cultural, que hace difícil establecer cuáles son las fronteras culturales o los criterios de diferenciación cultural. Esta situación nos permita comprender la responsabilidad que tiene la educación con respecto a generar prácticas que medien las representaciones de los sujetos, ya que estas, como menciona el autor son evidencias de un proceso cultural que establece identidades individuales y colectivas.

Cuadro 3. Análisis general de entrevistas 1, 2, 3, 4 y 5, UA Identidad Indígena

Análisis general de entrevistas 1, 2, 3, 4 y 5					
Unidad 4. Identidad indígena.					
Categoría 4. Hibridación Cultural.					
Respuestas	La cultura se transforma, yo de niño tuve una vivencia muy diferente a la del niño de ahora. Pero, el niño por descubrir lo que se vivió hace 50 años, conoce del pasado, pero ahora está viviendo otra situación diferente... porque las cosas cambian y hay que adaptarse, por ejemplo, Lo veríamos como que los ranchos se están perdiendo porque ahora hay casas mejoradas de estas de bono de vivienda, pero eso no le quita que al indígena vivir su vida de indígena, su propia cultura dentro de esa casa. No le quita la cultura al indígena, andar en un carro de último modelo, eso no le quita son indígena siempre y cuando tenga la educación, conozca que él viene de una comunidad indígena, que reconozca que él viene de una descendencia originaria, que mantiene una visión diferente, pero a la par de él también siente que es parte de un país, que él tiene que desarrollar su propia vida, su propio ambiente, su propio desarrollo personal y jamás sintiéndose menos o más que otros, pero siempre reconociéndose como indígena,	La identidad en la interculturalidad es flexible, obviamente habría que verla sin esencialismos, lo indígena es lo que ellos construyen, lo indígena es como se sienten, a partir de sus historias de su cosmovisión sobre cómo conviven sobre cómo práctica sus creencias y todo lo demás. pero la globalización no les ha mucho o sea tampoco podríamos decir que tienen que renunciar a todas sus tradiciones para globalizarse, pero si globalizarse para ellos es desarrollo y les ha traído problemas.	La hibridación cultural existe desde la antigüedad. A la llegada de los españoles había muchos pueblos que ya no existen, pero que se fueron diluyendo entre los pueblos más grandes. Había un escenario de intercambio continuo, por razones comerciales, por las guerras por territorio, poder y uso de recursos ambientales y por alianzas entre cacicazgos. La identidad cultural entonces la entiendo como el sentido de pertenencia a pueblo indígena en particular. ese sentido de pertenencia solo puede ser válido cuando se cumplen condiciones que establece el Convenio 169 de la OIT como el hecho de que una comunidad indígena lo reconozca como indígena y el que haya una información histórica que determine que el pueblo que dice ser indígena realmente lo es. Esto porque si no de pronto cualquiera podría decirse indígena con determinados intereses.	Bueno aquí la población está bastante mezclada, puesto que no todos son descendientes de Bruncas con Bruncas, más bien muchos son mestizos con otras comunidades indígenas o con no Indígenas. Además de que también tenemos estudiantes que vienen de fuera del territorio, pero yo considero que para ellos la identidad viene siendo sus costumbres sus tradiciones, la lengua, todo lo que lo hace diferente a un costarricense regular. O sea, todos terminamos siendo costarricenses, pero el Indígena preserva una cultura ancestral, por ejemplo, el baile de los Diablitos es una festividad indígena propia de la comunidad de la cual se sienten muy orgullosos.	No se profundizó esta unidad con el entrevistado
	Entrevistado 1	Entrevistado 2	Entrevistado 3	Entrevistado 4	Entrevistado 5

Nota: Elaboración propia.

Los procesos de civilización *vs.* barbarie, ocurridos en la época colonial y en el multiculturalismo moderno, han sido causas para que las comunidades indígenas acepten y adopten costumbres que no se asocian inmediatamente a una identidad Indígena ya que, así como la cultura es cambiante, la identidad de un individuo no es homogénea. Se puede afirmar que la identidad indígena son aquellos elementos que la comunidad decide recordar para entenderlos en el presente. Un presente en el que conviven y resisten ante la influencia de otras identidades.

Lo anterior se puede observar en las siguientes figuras que exponen dos presentaciones de baile, en la **Figura 1** se observa el tradicional baile de los diablitos y en la **Figura 2** una coreografía de cumbia. Estos tipos de baile, a pesar de sus diferencias de origen, permiten expresar la identidad de la comunidad y comprender que la hibridación cultural no es la pérdida o la disminución de una cultura, sino más bien su transformación por la perspectiva de las nuevas generaciones de personas indígenas.

Figura 1. Baile de los Diablitos en el FEA 2018.

Nota: Foto propia.

Memoria indígena

En los pueblos originarios existe en sistema de educación propio, que se conoce como la oralidad, que consiste en transmitir la historia y la cosmovisión del pueblo a las nuevas generaciones por medio de rituales, cantos, conversaciones, tradiciones culinarias y artesanales (la *mnemé*). La oralidad transmitida a la nueva generación, tendrá que topar y convivir con las construcciones en proceso de la memoria (*hypómnema*) de esta nueva generación que se desarrolla en una hibridación cultural.

Figura 2. Presentación de cumbia en el FEA 2018.

Nota: Foto propia.

> La doble valencia de *recordar* habilita el deslizamiento entre recordar lo vivido y *recordar* narraciones o imágenes ajenas y más remotas en el tiempo. Es imposible (salvo en un proceso de identificación subjetiva desacostumbrada y que nadie juzgaría normal) recordar en términos de experiencia hechos que no fueron experimentados por el sujeto. Esos hechos solo se *recuerdan* porque forman parte de un canon de memoria escolar, institucional, política e incluso familiar. (Sarlo, 2012, p. 125)

Sarlo (2012) rescata el término de posmemoria de Hirsch para justificar la cita anterior, al exponer que: "Hirsch le interesa subrayar la especificidad de la posmemoria no para referirse a una memoria histórica, sino a un término que contiene una dimensión afectiva y moral, en suma: identitaria" (p. 126).

> Se trata de una dimensión más específica en términos de tiempo; más íntima y subjetiva en términos de textura. Como posmemoria se designaría la memoria de la generación siguiente a la que padeció o protagonizó los acontecimientos (es decir: la posmemoria sería la memoria de los hijos sobre la memoria de sus padres). (Sarlo, 2012, p. 126)

Este término de posmemoria de Hirsch, que expone Sarlo, es el que a nivel teórico permite describir cómo ocurre el acto de recordar en las poblaciones originarias que viven en una situación de hibridación cultural. La población, en un acto de resistencia, recurre a buscar sus raíces para generar una memoria colectiva que se refleja en identidad cultural y también construye nuevos recuerdos individuales que se reflejan en su identidad personal, es decir, ambas memorias convergen simultáneamente. Esta clase de convergencia la explica Ricoeur (1999), de la siguiente manera.

> El sentimiento de pertenecer a un grupo u otro, a una nación determinada, supone un relevo importante entre las relaciones intersubjetivas y la objetivación de estas en las comunidades de rango superior tratadas directamente como un sujeto susceptible de distintas atribuciones. El *querer vivir en común* en el que Hannah Arendt sitúa el origen del poder político, cobra sentido en esta lectura en términos de historicidad del intento husserliano de derivar la conciencia colectiva, a partir de la individual. Sobre esta base, resulta más plausible que antes, una fenomenología de la constitución simultánea, mutua y convergente de la memoria individual y colectiva. (p. 21)

Esta relación que plantea Ricoeur (1999), permite afirmar: "que un sujeto no recuerda solo, sino que necesita los recuerdos de otros. Además de nuestros presuntos recuerdos muy a menudo se han tomado prestados de los relatos contados por otro" (p. 17).

Por último, uno de aspectos principales quizá consista en que los recuerdos se encuentran inscritos en relatos colectivos que, a la vez, son reforzados mediante conmemoraciones y celebraciones públicas de los acontecimientos destacados de los que dependió el curso de la historia de los grupos a los que las personas pertenecen. La ritualización de lo que se puede llamar *recuerdos compartidos* legítima a Halbwachs para convertir "cada memoria individual [...] en un punto de vista de la memoria colectiva" (Ricoeur, 1999, p.161).

Conclusiones

Las comunidades indígenas siempre han sido vulneradas por la educación formal, que les quita sus costumbres e idiomas. Sin embargo, estos golpes han hecho que las comunidades indígenas actuales tengan un carácter más aguerrido, con respecto a la protección de su identidad. Por eso, en la actualidad cuentan un conocimiento mucho más amplio sobre sus derechos como pueblos originarios y actividades culturales que buscan rescatar características de su identidad pasada que se perdieron en los procesos de civilización *vs.* barbarie. En el caso de la comunidad indígena Yimba Cajc, la construcción del CLEI ha permitido tener mayor supervisión sobre los contenidos y metodologías de la educación formal que son impartidos a sus nuevas generaciones.

Los instrumentos de investigación fueron útiles para entablar el diálogo y el acercamiento a los intereses de la comunidad indígena de Yimba Cajc, en especial la entrevista, que permitió conocer personalmente a los líderes comunales como Daniel Leiva y Uriel Rojas**.** Queda claro que la investigación cualitativa es el medio más accesible para desarrollar metodologías innovadoras y holísticas en el campo de la educación. Al tomar en cuenta la subjetividad de la perspectiva de un individuo, por medio de las entrevistas o las notas de campo de una observación, se crea un acercamiento que permite al investigador plantear soluciones más concretas.

La integración de los aspectos morales y éticos que proponen movimientos sociales como el feminismo, indigenistas o de conciencia de clase deberían ser herramientas para construir un programa holístico de educación, que supere su pasado como educación meramente de transmisión de información. Ningún grado de conocimiento cuantitativo

puede proveer a los estudiantes de los recursos necesarios para ayudar a una sociedad ciega ante sus propios conflictos sociales y morales.

La identidad y la realidad son imágenes construidas que la educación debería cuestionar, tanto su legitimidad como las herramientas que la construyeron. La educación podría entenderse como un espacio para generar conocimiento desde una comunicación ecuánime, educación intercultural, en la que se reconoce que existen contextos socioculturales en los que la comunidad decide recordar su pasado y materializar en el presente, aspectos que le pueden ayudar a comprender y superar situaciones actuales.

Además, la idea de contexto y comunidad se ve ampliada por el acceso a los medios de comunicación. El carácter transdiciplinar de la educación artística permite apreciar otros elementos como las relaciones cognitivas y emocionales del estudiante. Además de que permite la investigación de objetivos, contenidos, evaluación y actores educativos, como principales componentes didácticos para comprender la cultura visual de la época.

La hibridación cultural es la construcción constante de la identidad. De hecho, podría entenderse como una especie de evolución natural. Esta característica es la que permite que surja el campo de estudio de la comunicación intercultural, que es un medio para comprender esos lugares de los que habla esta investigación y mediarlos.

Referencias bibliográficas

Dazinger, K. (2008). *Marking the Mind: A History of Memory*. Cambridge University Press

Erll, A. (2009). Narratology and Cultural Memory Studies. En, S. Heinen y, R. Somme (Eds.). *Narratology in the Age of Cross-Disciplinary Narrative Research* (pp. 218-219). Walter de Gruyter.

Fornet, R. (2003). *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Wissenschaftsvedag Mainz.

Fornet, R. (2006). *La interculturalidad a prueba*. https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/la%20interculturalidad%20a%20prueba.pdf

Fornet, R. (2004). *Reflexiones De Raúl Fornet-Betancourt Sobre El Concepto De Interculturalidad*. https://redinterculturalidad.files.wordpress.com/2014/03/1-fornet-betancourt-reflexiones-sobre-el-concepto-de-interculturalidad.pdf

Fornet, R. (2009). De la importancia de la filosofía intercultural para la concepción y el desarrollo de nuestras políticas educativas en América Latina. En Ministerio de Educación Pública (Ed.), *Lo propio, lo nuestro, lo de todos. Educación e Interculturalidad* (pp. 323-336). Autor.

García, N. (2001). C*ulturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Editorial Grijalbo.

Gobierno de Costa Rica (1993). N° 22072-MEP. http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=10147&nValor3=10857&strTipM=TC

Gobierno de Costa Rica (2013). N° 37801-MEP. https://www.uned.ac.cr/ece/images/noticias/decreto37801educacion_indigena_MEP.pdf

Guevara, F. (2011). *Cronología básica de los pueblos indígenas de Costa Rica: Desde los inicios del siglo*

XVI hasta el Año 2000. Siwa Pako

Guasch, A. M. (2011). *Arte y Archivo. 1920-2010. Genealogías, tipologías y discontinuidades*. Editoriales Akal.

Hernández Sampieri, R., Fernández-Collado, C. y Baptista Lucio, P. (2014). *Metodología de la Investigación*. 6.ª ed. México, D. F.

Hidalgo, E. (2015). *La deriva y distorsión de la memoria como posibilidad narrativa* (Tesis de licenciatura). Universidad Nacional de Costa Rica. Heredia, Costa Rica.

Ministerio de Educación Pública. (2009). *Lo propio, lo nuestro, lo de todos. Educación e Interculturalidad*. https://redinterculturalidad.files.wordpress.com/2014/02/educacic3b3n-e-interculturalidad-mep.pdf

Ministerio de Educación Pública. (2017). *Minienciclopedia de los pueblos indígenas de Costa Rica*. Autor.

Ortiz, A. (2012). *El arte de ficcionar: la novela contemporánea en Centroamérica*. Madrid, España: Iberoamericana.

Organización Internacional del Trabajo. (2014). *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales*. https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf

Pinni, I. (2001). *Fragmentos de memoria. Los artistas latinoamericanos piensan el pasado*. Universidad Nacional de Colombia.

Ricoeur, P. (1999). *La lectura del tiempo pasado: Memoria y olvido*. Arrecife Producciones.

Rodrigo, M. (1999). *La Comunicación Intercultural*. Anthropos Editorial.

Rojas, R. (2006). *Así era curre. Una visión de la comunidad indígena de Curre a principios del siglo XX hasta la década de los años 50*. EUNED.

Sarlo, B. (2012). *Tiempo pasado: cultura de la memoria y giro subjetivo.* Una discusión. Siglo Veintiuno Editores.

Pasado excavado y palabra inaudita. Memorias, cuerpos y palabra q´eqchi´ en el documental "Morir para ganar la vida" sobre la masacre de Panzós, Guatemala

Excavated past and unheard-of word. Memories, bodies and Q'eqchi' word in the documentary "Dying to earn a living" about the massacre in Panzós, Guatemala

Rigoberto Reyes Sánchez
rigobertoreyess@gmail.com

Palabras clave:
Guerra civil guatemalteca; pueblos indígenas; Estudios Visuales; dominación sin hegemonía; memoria colectiva; mayas q´eqchi´.

Keywords:
Guatemalan civil war; indigenous peoples; Visual Studies; domination without hegemony; collective memory; Q'eqchi' Maya.

Acerca del autor:
Es licenciado en Sociología por la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, Maestro en Estudios Latinoamericanos por la UNAM y Candidato a Doctor por el mismo posgrado. Coordinador Académico de la Licenciatura en Estudios Sociales sede Álvaro Obregón de las Universidades para el Bienestar Benito Juárez-SEP. Ha sido profesor de la Universidad Autónoma de Tlaxcala, la Universidad Autónoma de la Ciudad de México y la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidades Iztapalapa y Xochimilco. Es parte del Seminario de Investigación Avanzada en Estudios del Cuerpo, ESCUE.

Resumen

El presente capítulo tiene como objeto de estudio el documental "Morir para ganar la vida", realizado por la Asociación Comunicarte durante los trabajos de exhumación desarrollados por la Fundación de Antropología Forense de Guatemala (FAFG) en la localidad de Panzós en 1997, a casi 20 años de que el ejército perpetró en esa comunidad una masacre contra la población maya q'eqchi, en el marco de la guerra civil guatemalteca (1960-1996). El documental es abordado como un trabajo de memoria, desde el punto de vista de los estudios visuales en clave postcolonial. Para estudiarlo, se recurrió al análisis del discurso y de la imagen en movimiento, así como a una entrevista personal con el realizador. A partir del documental, el capítulo aborda problemáticas como las disputas por el sentido en los trabajos de memoria y la representación del "otro indígena" en un periodo en el que el estado guatemalteco experimentaba algunas transformaciones relacionadas con el fin del conflicto armado y el inicio de un frágil proceso de transición. Finalmente, a través del documental y el análisis del contexto en el que se desarrolló, en este capitulo se busca explorar las transformaciones identitarias que experimentaron las organizaciones de izquierda e indígenas a lo largo del proceso de paz, pues durante este periodo las identidades políticas se vieron profundamente alteradas, en específico en su relación con el estado y con respecto a los imaginarios de transformación social.

Abstract

The present article has as object of study the documentary "Dying to earn a living", carried out by the Comunicarte Association during the exhumation works developed by the Foundation of

Forensic Anthropology of Guatemala (FAFG) in the locality of Panzós in 1997, almost 20 years after the army perpetrated in that community a massacre against the Mayan Q'eqchi population, in the framework of the Guatemalan civil war (1960-1996). The documentary is approached as a work of memory, from the point of view of visual studies in post-colonial key. To study it, we resorted to the analysis of the discourse and the image in movement, as well as to a personal interview with the director. Based on the documentary, the chapter addresses issues such as the disputes over meaning in works of memory and the representation of the "other indigenous person" in a period in which the Guatemalan state was undergoing some transformations related to the end of the armed conflict and the beginning of a fragile process of transition. Finally, through the documentary and the analysis of the context in which it took place, this chapter seeks to explore the identity transformations that left and indigenous organizations experienced throughout the peace process, since during this period political identities were profoundly altered, specifically in their relationship to the state and with regard to imaginaries of social transformation.

Introducción histórica. Racismo y dominación sin hegemonía.

1954 fue un año de quiebre histórico en el proceso de construcción de un auténtico estado-nación guatemalteco. En aquel año se abrió la faceta intervencionista del frente latinoamericano de la Guerra Fría con el golpe militar perpetrado por las fuerzas armadas guatemaltecas bajo la dirección de la Agencia Central de Inteligencia (C.I.A., por sus siglas en inglés) en contra el gobierno democráticamente electo de Jacobo Árbenz Guzmán. Para el gobierno estadounidense el proyecto de reestructuración del estado-nación impulsado por Árbenz tenía inspiración comunista y por lo tanto abría las puertas a la presencia soviética en el continente, además afectaba los intereses económicos de la importante empresa norteamericana *United Fruit Company*, por ello a través de la C.I.A. se diseñó una operación encubierta para derrocar al presidente e imponer una dictadura militar que garantizara la continuidad del modelo de subordinación política y dependencia capitalista impulsado por Estados Unidos en la región[1].

Este golpe de estado no sólo significó la expulsión de un presidente legítimo, además interrumpió un prolongado proceso de reconfiguración del Estado-nación conocido popularmente como los "diez años de primavera" guatemalteca, una revolución democrático-burguesa (Vargas-Foronda, 2012, p. 1) cuyos cimientos se sostenían en una serie de reformas encaminadas a la construcción de un estado con vocación social[2]. La C.I.A. describió despectivamente al proyecto de Árbenz como un "programa progresista intensamente nacionalista marcado por un delicado complejo de inferioridad propio de una ´república bananera'" (Doyle y Kornbluh, 1997). En realidad, el gobierno de Árbenz representaba la continuación de un proyecto progresista que buscaba fincar un auténtico estado-nación independiente, pues hasta aquel momento Guatemala había sido más bien un estado débil controlado por una oligarquía racista y autoritaria que administraba el poder de espaldas a la

1 En mayo de 1997 la CIA desclasificó un conjunto de documentos que prueban la existencia de la operación PBSUCCES diseñada por la Agencia con el respaldo del entonces presidente Eisenhower con el fin de derrocar al gobierno de Árbenz (Doyle y Kornbluh, 1997: en línea).

2 El gobierno de Árbenz representaba la culminación de un prolongado proceso comenzado con la llamada revolución del 44 y continuado por el gobierno democrático de Juan José Arévalo (1945-1951). A lo largo de 10 años, conocidos también como los "diez años de primavera", estos gobiernos impulsaron un proyecto sostenido para refundar el país a través de decretos y reformas.

mayoría de la población, enfrascándose periódicamente en pugnas elitistas entre "conservadores" y "liberales" (González y Campos, 1983, p. 21-22). En palabras de Marta Elena Casaús, el frágil estado guatemalteco se formó en el siglo XIX como un "estado liberal oligárquico" con un endeble proyecto nacional basado en un racismo de Estado que propugnaba una identidad blanqueada y homogénea que invisibilizaba la importante presencia indígena (Casaús, 2008, p. 29). Según esta autora, los gobiernos autoritarios de las primeras tres décadas del siglo XX continuaron por esta brecha aunque, influenciados por las ideologías nazis y fascistas en boga en Europa, llegaron a adquirir un discurso de blanqueamiento francamente eugenésico en contra de los pueblos indígenas (Casaús, 2008, p. 36), quienes eran super-explotados en las fincas para mantener el modelo económico basado en una producción agrícola poco industrializada y escasamente diversificada, que se encontraba supeditada a las demandas del consumo extranjero. A contracorriente, los llamados "gobiernos revolucionarios" emanados de la revolución de octubre de 1944, y en particular el gobierno de Jacobo Árbenz, intentaron transformar dicha estructura de dominación.

Jacobo Árbenz fue un militar de izquierdas que se opuso a la dictadora de Jorge Ubico y posteriormente, tras la revolución del 44[3], formó parte de la junta de gobierno de transición que intentó modernizar el Estado a través de un conjunto de decretos, de entre los que se pueden destacar; la separación de poderes del Estado; el reconocimiento a la mujer como ciudadana, así como su derecho al voto; la prohibición de los trabajos forzados (que afectaba principalmente a los indígenas) y el establecimiento de una Asamblea Nacional Constituyente que redactó una nueva Constitución Política en cuyo artículo 83 se reivindica la presencia de los pueblos indígenas en el nuevo proyecto de nación:

> Se declara el interés y utilidad nacionales, el desarrollo de una política integral para el mejoramiento económico, social y cultural de los pueblos indígenas. A este efecto, pueden dictarse leyes, reglamentos y disposiciones especiales para los grupos indígenas, contemplando sus necesidades, condiciones, prácticas, usos y costumbres. (Asamblea Constituyente, 1945, p. 18)

En 1945 el gobierno de transición convocó a las primeras elecciones democráticas para elegir presidente en la historia del país, resultando triunfador el humanista Juan José Arévalo, quien bajo el lema del "socialismo espiritual" (REMHI, 1999, p. 255) continuó con el proyecto de sus antecesores logrando considerables mejoras económicas, particularmente benéficas para las clases medias y la pequeña burguesía, además en el campo político impulsó la pluralidad gracias a la que surgieron 30 partidos y un conjunto de importantes agrupaciones sindicales tanto urbanas como rurales; para 1949 se encontraban legalmente registrados 92 sindicatos (Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica, REMHI, 1999, p. 255). En 1950, tras un turbulento periodo electoral, Árbenz fue elegido presidente de la República. En su discurso de toma de posesión, Árbenz describió a Guatemala como una "nación dependiente" con una economía "feudal" (Árbenz, 2017, p. 92) que había que transformar profundamente.

3 Se conoce como "la revolución del 44" o la "revolución de octubre" a una movilización de distintos sectores de la sociedad guatemalteca en contra del gobierno de facto encabezado por el militar Federico Ponce Vaides, quien había asumido el poder ese mismo año tras la renuncia de Ubico. La movilización armada encabezada por un grupo de militares disidentes logró derrocar al gobierno de facto el 20 de octubre. Tras la renuncia de Vaides se estableció un gobierno de transición integrado por el político Jorge Toriello Garrido, el mayor Francisco Javier Arana y el capitán Jacobo Árbenz Guzmán.

Durante su mandato radicalizó el proceso reformista al enfocarse en un sector estratégico; el campo, que se encontraba en manos de un puñado de finqueros encabezados por la United Fruit Company. En 1951 promulgó la Ley de Reforma Agraria, también conocida como el Decreto 900, para desarmar el latifundismo prevaleciente y repartir las tierras entre los campesinos pobres, en su inmensa mayoría indígenas. Esta reforma que sólo estuvo en vigor 18 meses benefició a más de 100,000 familias (González y Campos, 1983, p. 27).

Árbenz tenía claro que las reformas en materia económica encaminadas a la sustitución de importaciones tendrían efectos en el plano político y, a la postre, en la cultura nacional, es decir, en la reconfiguración de la idea de "nación" como comunidad imaginada, pues formarían parte de ella grupos hasta aquel momento menospreciados o llanamente excluidos. Si bien es cierto que el gobierno de Árbenz no tenía una política claramente indigenista, los pueblos indígenas fueron los más beneficiados por la reforma agraria, aunado a ello es menester destacar que el presidente fue sensible a la importancia de la diversidad étnica guatemalteca por lo que rechazó las políticas eugenésicas e impulsó la participación del campesinado pobre, mayoritariamente indígena, en la vida pública del país, así mismo alentó la creación de Comités Agrarios, algunos de ellos formados por miembros del Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT).

Vistos desde el presente, aquellos diez años adquieren un brillo peculiar en la historia guatemalteca, como una suerte de interrupción breve finalmente derrotada por las añejas fuerzas que han dictado largamente el camino del país. Para el historiador Manolo Vela (2013), esos diez años representan una "gran fractura como nación", un momento en el que la configuración del Estado y la nación parecían cambiar de rumbo, una modesta utopía perdida que retorna eventualmente en forma de espectro; un tiempo pasado que no se deja olvidar, una "memoria incómoda" (Vela, 2013).

Tras el golpe de 1954 se terminó abruptamente dicho proyecto y comenzó un proceso conocido como la "contrarrevolución" (Cáceres, 1980, p. 15-31). Los gobiernos que siguieron, respaldados por Estados Unidos, restauraron rápidamente el orden anterior derogando las reformas y decretos, redactando una nueva constitución (1956) e imponiendo una severa política de vigilancia y represión contra la disidencia que afectó gravemente a las organizaciones campesinas lideradas por indígenas que habían comenzado a surgir años antes. Según estimaciones de José González y Antonio Campos (1983), tan sólo durante el gobierno del Coronel Castillo Armas (1954-1957) "cientos de líderes sindicales y políticos se exiliaron y, según cálculos conservadores, más de 9,000 fueron encarcelados y torturados" (p. 29). Posteriormente hubo una serie de pugnas en el seno de las elites militares que finalmente llevaron al poder al veterano General Ydígoras Fuentes en 1958, un exfuncionario del gobierno de Ubico cercano a EUA y conocido por "ser especialmente hostil con los indios, y se le acusaba de haber organizado varias matanzas durante su cargo en el gobierno de Ubico" (Shlesinger y Kinser, 1982, p. 94). Durante su gobierno se recrudeció la represión anticomunista, cerrando espacios a la participación política, a la par comenzaron a surgir organizaciones guerrilleras que veían en la estrategia armada una vía para la transformación política, en esos años apareció el grupo Movimiento Revolucionario 13 de noviembre (MR-13) y más tarde las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR) (Comisión para el Esclarecimiento Histórico, CEH, 1999, p. 73), la virulencia con la que el gobierno respondió a todas las formas

de disidencia política (secuestros, ejecuciones, torturas, etcétera) marcó el inicio del conflicto armado guatemalteco. Una seguidilla de gobiernos militares marcada por pugnas internas gobernó al país con mano dura hasta 1985[4], durante este periodo el Estado guatemalteco no sólo fue restaurado al orden existente antes de 1944 sino que fue fagocitado por el militarismo anticomunista[5] y el racismo. El autoritarismo fue el rasgo común de este periodo en el que, con algunos matices, un estado con poca legitimidad imponía su soberanía a través de la represión, el terror, el estado de excepción y, en los extremos, el genocidio, todo ello en el marco de una cruenta guerra que produjo unas 200,000 víctimas mortales según la Comisión para el Esclarecimiento Histórico, de las cuales el 83.3% eran mayas.

Por lo regular, la clase que ejerce el poder desde el Estado logra mantener su estabilidad a través de la producción de hegemonía, es decir, de la generación de un –relativo- consenso entre las clases subalternas, así como de una cierta apertura a incorporar divergencias o resistencias, sólo así esta clase en el poder puede dirigir a otros grupos sociales sin depender excesivamente de la coerción. En una reinterpretación de la clásica conceptualización gramsciana de Hegemonía, el historiador indio Ranajit Guha (2019) la sintetiza como "*una condición de dominación (D) en la que, en la composición orgánica de D, la persuasión (P) es mayor a la coerción (C)"* (p. 48 [cursivas en el original]). Sin embargo, afirma Guha, en Estados coloniales como India, dicho esquema no opera eficazmente, pues en ellos la clase en el poder, económica y étnicamente diferenciada y dependiente de las grandes metrópolis, no está interesada en producir consenso entre la mayoría de la población ya que su estabilidad en el poder proviene de su fuerza (coerción) y de sus redes de poder supraestatales, a esta forma de poder Guha (2019) le denomina "dominación sin hegemonía" (p. 20).

Para el historiador esta radical diferencia entre el Estado burgués metropolitano y el Estado colonial no se terminó con la independencia, pues el Estado que emergió del proceso de independencia se fundó en la exclusión de grandes grupos subalternos; los gobiernos nacionalistas emularon los discursos y prácticas excluyentes de la burguesía colonial por lo que fueron incapaces que producir hegemonía. Estado y sociedad quedaron abismalmente separados por lo que la fuerza y el disciplinamiento fueron las principales herramientas de

4 En 1960 se produjo un alzamiento militar contra Ydígoras protagonizado por oficiales jóvenes que finalmente fue sofocado, en 1963 un nuevo golpe de estado derrocó a Ydígoras e impuso como jefe del estado al coronel Enrique Peralta Azurdia (1963-1966), durante su gestión se suspendió el orden constitucional y se endurecieron las leyes contra la disidencia política (Cáceres, 1980, p. 22). El gobierno siguiente, encabezado por el licenciado Julio Cesar Méndez Montenegro (1966-1977), parecía una excepción, sin embargó se sometió al Ejército y garantizó la continuidad de la Doctrina de Seguridad Nacional en contra de la disidencia política, en particular contra los grupos guerrilleros cuya presencia había crecido sobre todo en algunos enclaves rurales del oriente del país y en la capital (VV.AA., 2013:97). Tras ganar unas poco competidas elecciones, en 1970 el General Carlos Manuel Arana Osorio asumió la presidencia apoyado por una coalición de partidos políticos ultraconservadores, durante su gestión proliferaron los grupos paramilitares anticomunistas y se multiplicaron los asesinatos y desapariciones, sobre todo en el ámbito urbano, fue también el periodo en el que surgió una nueva e importante organización guerrillera; el Ejército Guerrillero de los Pobres. El gobierno siguiente, encabezado por el General Kjell Eugenio Laugerud García (1974-1978), comenzó mostrando una pequeña apertura política que permitió una efímera rearticulación de organizaciones sindicales, campesinas y estudiantiles, sin embargo, los asesinatos selectivos continuaron, así como las masacres. Posteriormente, tras un breve gobierno del general Romero Lucas García (1978-1982), la vocación militarista del estado se endureció bajo la dictadura del General Efraín Ríos Montt durante cuyo mandato se produjo una militarización total de la administración pública (CEH, 1999, p. 76) al tiempo que la política contrainsurgente adquirió dimensiones genocidas. Finalmente, tras un nuevo golpe de estado, el general Oscar Humberto Mejía Víctores tomó el poder (1983-1985), implementando un proceso militarizado de transición política hacia los gobiernos civiles.

5 Sobre todo, a partir del gobierno de Azurdia el ejército comenzó a institucionalizar su expansión para controlar el Estado, apoderándose de sectores estratégicos como el legislativo, el educativo y el económico, además de establecer un control férreo de los medios de comunicación y militarizar la seguridad interna, siempre en contubernio con la burguesía nacional y los gobiernos de Estados Unidos, a pesar de algunos roces y distanciamientos.

los distintos gobiernos para preservar el orden, esta práctica de desprecio o temor a la propia población cimentó una idea de nación profundamente excluyente, en palabras de Guha (2019) la burguesía india fracasó "a la hora de hablar por la nación" (p. 20).

Más allá de las diferencias histórico políticas, el Estado guatemalteco reconfigurado después de 1954 también puede caracterizarse como un Estado con dominación sin hegemonía o, como lo denomina el sociólogo guatemalteco Alejandro Flores (2013), un Estado con "dominación oligárquico militar", que para mantener su estabilidad ejerció la coerción sobre amplias mayorías a las que calificó como "enemigos internos". En este caso los escasos gestos de pretensión hegemónica eran orientados a una elite urbana y blanqueada u operaban como mera simulación a través de certámenes de belleza indígena o encuentros de expresiones culturales. En los extremos, como se mencionó anteriormente, este Estado recurrió a la estrategia de guerra de baja intensidad, una tecnología de exterminio alimentada por el anticomunismo y el racismo que se cebó particularmente contra la población maya, una "mayoría minorizada"[6] por el racismo de Estado, una población diversa marginada como resabio del pasado o exhibida como espectáculo folklórico. Comprender este esquema de dominación es fundamental para analizar la significación de los acontecimientos que se abordarán en el siguiente apartado, a saber; una masacre de Estado con fuertes reminiscencias coloniales y un muy posterior proceso de exhumación y de memoria colectiva condensado en un video documental.

La masacre de Panzós y el racismo (colonial) del Estado.

Panzós es un municipio perteneciente al departamento de Alta Verapaz. Se halla enclavado en la Cuenca Polochic, una región selvática de clima tropical surcada por importantes ríos, a ello debe su nombre que en lengua poqomchí significa "dentro de aguas verdes" (Kwei, 2017). No se conoce con exactitud cuándo se pobló esta región sin embargo se sabe que ha sido habitada desde tiempos prehispánicos por el pueblo maya q´eqchi. Fue en el siglo XIX que se fundó oficialmente el Municipio de Panzós y pronto comenzó a interconectarse con el resto del país por medio de un ferrocarril y a través de embarcaciones que navegaban por el río Polochic cuya desembocadura en el lago Izabal (que a su vez se conectaba con el océano Atlántico) convirtió a Panzós en un importante puerto pluvial a finales del siglo XIX, fue durante este periodo que extensas tierras del municipio fueron entregadas a agricultores alemanes productores de café (CEH 1999a, p. 13), iniciando así un prolongado proceso de despojo y dominación en detrimento de los pueblos indígenas.

A mediados del siglo XX los agricultores alemanes se habían consolidado como finqueros que, junto con algunos ladinos, acapararon buena parte de la tierra cultivable del municipio. Según consta en el Censo Agrario de 1964, ya para ese año 34 grandes latifundios concentraban el 98% de las tierras agrícolas (Mendizabal, 1978, p. 70). Pronto llegó a la región otro actor económico importante; la industria minera representada por dos grandes compañías; EXMIBAL (de capital canadiense) y OXEC (de origen israelí), cuya

6 Marta Elena Casaús Arzú recurre a esta expresión para referirse a las poblaciones mayas que viven en Guatemala pues a pesar de ser numéricamente una mayoría tienen escasa representatividad en las altas esferas de la política, la economía y los medios (Casaús, 2008).

llegada a comienzos de los años setenta trajo importantes cambios en la dinámica cultural y económica de Panzós, contribuyendo a la "descampesinización" (Mendizabal, 1978, p. 70) de la región. Otro factor que generó transformaciones en materia de propiedad de la tierra fue la formación de cooperativas por parte del Instituto de Transformación Agraria (INTA), institución creada por el Estado luego de la derogación de la Reforma Agraria.

Por otro lado Panzós posee una larga tradición de organización campesina, dirigentes indígenas como José Ángel Ico (1875-1950) y Alfredo Cucul lucharon por la tenencia de la tierra durante las primeras décadas del siglo XX, luego intentaron impulsar la reforma de Árbens en la región y más tarde se sumaron al Partido Guatemalteco del Trabajo, organización que tuvo importante presencia local, aún después de ser ilegalizada en 1954 (Grandin, 2007, p. 32-33). La violenta represión de la contrarrevolución no logró aniquilar a los organizadores campesinos, a comienzos de 1963 la guerrilla de las FAR llegó a Panzós y sus militantes comenzaron a vincularse con experimentados dirigentes de la época de Árbenz, además lograron establecer una base de nuevos simpatizantes (Grandin, 2007, p.180). Tras una fallida acción contra un destacamento militar, las FAR se replegaron de la zona (Platero, 2017, p.224) pero el PGT mantuvo presencia a través de la Federación Autónoma Sindical Guatemalteca (FASGUA), organización que a lo largo de los setenta asesoró a los campesinos en materia de tenencia de la tierra. Probablemente la más afamada dirigente de ese periodo fue Adelina Caal, una militante del PGT y simpatizante de las FAR conocida como "Mamá Maquín", quien junto con su esposo y su hijo impulsó importantes movilizaciones campesinas en los (Sanford, 2010, p. 56-57). En relación estrecha con estas formas de organización estaban también algunas agrupaciones católicas progresistas cuyos catequistas cumplían la función de concientizadores sociales y organizadores (Mendizabal, 1978, p. 74).

A finales de los setenta, los campesinos indígenas de Panzós, vinculados a diversas organizadores y miembros del recientemente formado Comité de Unidad Campesina[7], habían logrado articular un vigoroso movimiento por la tenencia de la tierra que cada vez ganaba más adeptos, por lo que ya en 1978 parecía un buen momento para ejercer presión a las autoridades locales. Por ello, ante un nuevo conflicto de despojo de tierras, un nutrido grupo de campesinos organizados decidió manifestarse frente a la Sede Municipal para hacer oír sus demandas. La noche del 28 de mayo comenzaron los preparativos con la realización de un ritual político; los manifestantes celebraron un mayejak, ceremonia que las comunidades han utilizado históricamente para expulsar presencias malignas de las tierras mayas (Fundación de Antropología Forense de Guatemala, FAFG, 1998, p. 16). Al día siguiente, muy temprano, se dirigieron a la cabecera Municipal, se trataba de un contingente de entre 500 y 700 personas, integrado por ancianos, hombres, mujeres y niños provenientes de "aldeas Cahaboncito, Semococh, Rubetzul, Canguachá, Sepacay, finca Moyagua y del barrio La Soledad" (CEH, 1999a, p. 16), muchos de ellos cargando simbólicamente sus instrumentos de trabajo como machetes y palos. Al arribar a la plaza se encontraron con que ésta se hallaba custodiada por el ejército; había militares armados en el techo y la entrada de la Sede Municipal, otros se encontraban posicionados en el techo de la iglesia así como en las calles aledañas, el ambiente se tensó, algunos campesinos agitaban sus banderas o blandían al aire

7 El CUC fue la primera organización campesina que logró vincular a activistas agrarios locales, ya fueran mayas o ladinos, con movimientos de oposición nacional generando densas redes de coordinación suprarregional.

sus instrumentos de labranza, otros pocos exhibían los filos de sus machetes embadurnados ritualmente con sangre de gallina, mientras que un grupo de mujeres y niños "llevaban cal y chile en las manos para a tirar a los soldados" (FAFG, 1998, p. 17).

Al frente de la manifestación los ánimos se caldearon. No se sabe con precisión como comenzó la masacre, pero tras un forcejeo entre mujeres y militares, el destacamento abrió fuego sobre la multitud. La ráfaga fue breve pero letal. Así lo recordó una sobreviviente:

> A mí me sorprendió mucho porque no teníamos mucho tiempo de haber llegado. Mi abuela iba a pedir un favor. Dijo que quería hablarle al Señor Alcalde. Pero, no le respondieron bien, le contestaron: ¿qué querés? Sólo quería hablarle, pedirle un gran favor. A pedirle ayuda, un pedacito de tierra (...) Ellos contestaron: Allá están sus tierras. Allá en el campo santo. Los soldados dijeron eso, entonces ya no dijo nada mi abuelita y allí fue donde abrieron fuego a la cuenta de tres, uno, dos tres, allí abrieron fuego y quedé sorprendida a ver la gente morirse. (FAFG, 1998, p. 18)

En el parque murieron alrededor de 34 personas, decenas más perdieron la vida después por las heridas de bala o ahogadas en el río Polochic al querer huir. Más tarde los cuerpos fueron recogidos del parque y arrojados a un camión de carga que los trasladó a un costado del cementerio municipal donde se cavó una fosa común a las que fueron arrojados los muertos, todo ello con el apoyo de los finqueros de la zona quienes facilitaron una pala mecánica para cavar la fosa. Esa noche y las semanas siguientes se implantó en Panzós un virtual estado de excepción pues la comunidad fue cercada y controlada por el ejército, disolviendo los poderes civiles y cancelando el espacio público (FAFG, 1998, p. 19). Las torturas, desapariciones y asesinatos selectivos por parte del ejército y escuadrones de la muerte asolaron largamente la región.

Paralelamente, el saliente gobierno de Kjell Eugenio Laugerud intentó minimizar los hechos y descalificar a las víctimas. La primera versión oficial de lo ocurrido se hizo pública la misma noche del 29 de mayo a través de un Comunicado de prensa distribuido por el Secretario de Relaciones Públicas de la Presidencia de la República, el comunicado se difundió primero por la radio para luego ser reproducido de manera libre por distintos medios periodísticos al día siguiente. Según esta primera versión oficial, una multitud de campesinos armados y azuzados por "elementos subversivos" habría atacado a los militares, quienes dispararon en "legítima defensa", resaltando que como resultado 7 militares se encontraban heridos de gravedad. De tal suerte que los responsables no serían ni los campesinos alzados ni los militares, sino la guerrilla, por instigar a la violencia. En el comunicado se concluye que "La responsabilidad de estos hechos corresponde a los dirigentes de organizaciones de extrema izquierda que pretenden utilizar a los campesinos sin tierra como instrumentos de su política" (Sanford, 2010, p. 66).

El 30 de mayo los diarios oficialistas *La Hora* y el *Diario de Centro América,* así como *El Gráfico*, difundieron de manera libre el contenido del comunicado, pero agregando algunos detalles que robustecían la versión oficial. Por ejemplo, en *La Hora*, se agregó que los campesinos habrían desarmado a los centinelas del ejército, hiriéndoles de gravedad en el acto. Por su parte el *Diario de Centro América* añadió una descripción racista de los campesinos indígenas de Panzós: "Este es el triste resultado a lo que conducen las prédicas del elemento

subversivo, que aprovechan la sencillez y la buena voluntad del campesinado que enlutan a la familia guatemalteca" (Sanford, 2010, p. 69). Como resulta evidente, el diario recurrió al mito colonial del "buen salvaje", del indio que requiere de tutela, sólo que la nueva prédica no provendría de los evangelizadores coloniales, sino de la guerrilla, un "elemento externo" cuya palabra contaminaría la mente de los indígenas, sencillos y buenos por naturaleza. Es de destacar en esta caracterización el uso de la metáfora familiar; "la familia guatemalteca" construye la imagen de una armónica comunidad cerrada y estratificada quebrada por la irrupción del guerrillero. El indio, el hijo menor de la familia guatemalteca, pervertido por el agente disfuncional.

Esta versión oficial se mantuvo con ligeros matices a lo largo de los días siguientes a la masacre, a presar de la presión social que se hacía sentir sobre todo en la capital con enormes manifestaciones de descontento. Resulta sintomático que el Estado no negó la muerte de decenas de campesinos indígenas, sino que simplemente las minimizó destacando a contramano las graves heridas que algunos militares recibieron. Así, a través de un ejercicio mediático de poder cínico en el que el discurso de la guerra fría y el racismo se encontraban imbricados, el Estado desestimó e inclusive justificó la muerte de decenas de campesinos, configurando una narrativa en la que esas eran vidas indignas. Ello se expresó inclusive en el campo de la visualidad, mientras que los militares heridos fueron mostrados a los medios de comunicación y aparecieron en diversos periódicos de circulación nacional, los muertos de Panzós permanecieron in-visibles pues el ejército controló la zona de la masacre antes de permitir el acceso a periodistas. La única imagen pública de las víctimas mortales es una desenfocada fotografía publicada anónimamente el 2 de junio en el diario *El Imparcial* **(Figura 1)**. En ella aparece, por única vez, una montaña de cadáveres transportados en un camión de volteo. Imagen atroz. No hay rostros, sólo rigor mortis, cadáver-masa:

Figura 1. Fotografía anónima publicada en *El Imparcial*, 2 de junio de 1978

Nota: Fotograma del documental *Morir para Ganar la Vida, la masacre de Panzos* por Asociación Comunicarte, 2008. (https://www.youtube.com/watch?v=6sXGX8F5b7I). Reproducida con autorización.

Para el historiador Greg Grandin la masacre de Panzós representa un punto de no retorno; marca el tránsito de una forma aún colonial de sofocar las rebeliones indígenas hacia una política de exterminio moderno en la que el añejo racismo se alimenta del discurso internacional anticomunista propio de la Guerra Fría. El estudio de Grandin muestra que la masacre de Panzós conserva aún formas de insubordinación y represión originadas en el periodo colonial, es decir esporádicas revueltas locales de indígenas reprimidas rápidamente por los finqueros, sin embargo observa que algo ha cambiado en ella; por un lado los campesinos indígenas tienen ya otra formación política así como una estrategia de acción articulada más allá del contexto local, mientras que por otro, el ejército perpetrador ya no se encuentra integrado por un puñado de finqueros más o menos armados, sino que se trata ya de una fuerza militar estatal entrenada en contrainsurgencia y "empapada" de anticomunismo (Grandin, 2007, p. 4). Es por ello que Grandin la llama "la última masacre colonial", un acontecimiento que anunciaba una importante transformación en el racismo de Estado que recorre, bajo diversas expresiones, la historia del poder en Guatemala.

Sobre el "racismo de Estado" es pertinente recuperar algunas observaciones que hizo Michel Foucault en torno a las transformaciones del poder estatal en la modernidad. Foucault sostiene que el racismo de Estado es un fenómeno moderno que si bien tiene sus orígenes en el periodo colonial iniciado en el siglo XVI se consolidó entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, alimentado por discursos eugenésicos y nacionalistas. En ese periodo Estados como el alemán, operaban como "un garante de la integridad y la pureza de la raza, contra la raza o las razas que lo infiltraban, introducían en su cuerpo elementos nocivos que, por consiguiente, había que expulsar por razones que eran a la vez de orden político y biológico" (Foucault, 2001, p. 86). Durante ese mismo lapso en América Latina se estaban cimentando los estados y los primeros discursos nacionalistas, muchos de ellos inspirados por ciertas lecturas del positivismo y el darwinismo social profundamente racistas.

El racismo de Estado, entendido como una forma de racismo biológicista y centralizada (Foucault, 2001, p. 81) que opera mediante la biopolítica (la administración de la vida de las poblaciones) y el disciplinamiento (el control sobre los cuerpos), suele funcionar a través de una serie de dispositivos legales y discursivos que a la larga normalizan la violencia en contra de los grupos considerados inferiores o contaminantes. En este sentido, los Estados racistas pueden desatar "guerras internas" contra un sector de su propia población sin requerir para ello de grandes justificaciones públicas: un Estado racista no precisa generar hegemonía entre la parte de la población a la que considera inferior o, en los extremos, dañina. El racismo de Estado permite a los gobiernos ejercer el poder de matar sin que ello suponga una desestabilización:

> En otras palabras, la muerte, el imperativo de muerte, sólo es admisible en el sistema de biopoder si no tiende a la victoria sobre los adversarios políticos sino a la eliminación del peligro biológico y al fortalecimiento, directamente ligado a esa eliminación, de la especie misma o la raza. La raza, el racismo, son la condición que hace aceptable dar muerte en una sociedad de normalización. (Foucault, 2001, p. 231)

En estas condiciones, sostiene Foucault, se puede afirmar que los Estados más asesinos son al mismo tiempo los más racistas (Foucault, 2001, p. 234). Esta caracterización aunque

demasiado esquemática, es aplicable al Estado guatemalteco y arroja luz a las hondas raíces del genocidio que se sufrió la población maya pocos años después de la masacre de Panzós[8].

Uno de los matices o particularidades del racismo de Estado en el caso guatemalteco es la persistencia de la dimensión colonial señalada por Greg Grandin y en torno a la que es preciso abundar. Como ha descrito Pablo González Casanova, en América Latina tras los procesos de independencia las nuevas élites en el poder (por lo regular blancas) encabezaron un "colonialismo interno" que consiste en la sustitución de la dominación extranjera por una dominación de nativos por nativos en la que prevalecen lógicas de dominio y explotación preexistentes tales como la relación metrópolis-provincia, la estructuración racializada de las clases sociales y la superexplotación de la mano de obra en labores escasamente tecnificadas (González, 1975, p. 224). Retomando los postulados de Ranajit Guha; la dominación sin hegemonía del Estado guatemalteco se sustenta fundamentalmente en un racismo alimentado por el colonialismo interno. Esta compleja imbricación de elementos coloniales con formas de dominación propiamente modernas es la que explica en buena medida tanto la masacre de Panzós como la manera en que el Estado administró política y mediáticamente sus efectos.

Escavar el pasado, perforar el discurso. Las exhumaciones en Panzós.

Tras la masacre, la comunidad fue rápidamente ocupada por alrededor de 800 kaibiles[9] y *rangers* comandados por el Coronel Valerio Cienfuegos (*El imparcial*, 2 de junio de 1978), las rancherías de los alrededores eran patrulladas por jeeps y sobrevoladas por helicópteros militares que buscaban campesinos escondidos en las montañas, ante lo cual muchos habitantes decidieron permanecer ocultos en sus hogares mientras que otros huyeron a otras poblaciones (*Impacto*, 2 de junio de 1978). Sobre la fosa común alguien colocó una cruz de palos que años más tarde fue sustituida por una estructura más firme elaborada con vías de ferrocarril. El apresurado entierro produjo incertidumbre entre las familias de las personas asesinadas, quienes no pudieron identificar a sus seres queridos ni desarrollar los rituales funerarios fundamentales para la elaboración del duelo.

A lo largo de los años siguientes, los más cruentos de la guerra guatemalteca, el ejército con apoyo de policías, patrullas civiles y finqueros locales, ejerció un férreo control de la vida cotidiana en Panzós, recurriendo sistemáticamente a amenazas, desapariciones y asesinatos selectivos (FAFG, 1998, p. 22). Además de la violencia directa contra los campesinos indígenas, el Estado ejerció formas de violencia que afectaban directamente la identidad cultural de la población; las celebraciones religiosas mayas quedaron proscritas, además los sacerdotes tradicionales fueron perseguidos e incluso asesinados, en Panzós no se celebró ningún mayejak público a lo largo de veinte años, pues este ritual fundamental para el orden simbólico del pueblo maya q´eqchi era considerado "brujería india" subversiva (Paredes, 2006, p. 71). En

8 Esta lectura del racismo de estado guatemalteco en clave foucaultiana fue explorada ya por Marta Elena Casaús Arzú para comprender las raíces del genocidio maya de los años ochenta (2008:11-19).

9 Los kaibiles son soldados de élite del ejército guatemalteco. Esta división del ejército fue creada en 1975 específicamente para combatir a organizaciones guerrilleras. Paradójicamente esta división acusada de cometer terribles violaciones a los derechos humanos en poblaciones indígenas debe su nombre a un símbolo de la resistencia anticolonial maya; Kayb'il B'alam, un príncipe Mam que luchó contra los conquistadores españoles para defender el territorio actualmente conocido como Huehuetenango.

algunos casos los ancianos incluso se vieron obligados a cambiar de religión para frenar el asedio militar (Paredes, 2006, p. 71), así lo recordó un sobreviviente de la comunidad "lo que a ellos no les gustaba era el mayejak y comentaban que lo que hacían los abuelos era pura brujería contra los patrones de las haciendas. Fue en ese momento en que nos asustamos y decidimos ya no seguir con las ceremonias" (Paredes, 2006, p. 71). Este ambiente de vigilancia y fragmentación comunitaria impidió que las personas en 1978 recibieran los rituales funerarios conforme a la costumbre local, alterando con ello la relación entre los vivos y los muertos. Pasaron 18 largos años antes de que existiera una posibilidad real de realizar una exhumación para reconocer los restos y así poder celebrar los rituales de paso correspondientes.

Tras un prolongado y complejo proceso de negociación entre el Estado guatemalteco y las organizaciones guerrilleras agrupadas en la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (UNRG), el 29 de diciembre de 1996 se logró la firma del Acuerdo de Paz Firme y Duradera entre el gobierno y la URNG, en cuyo párrafo cuarto se estableció que:

> Es un derecho del pueblo de Guatemala conocer plenamente la verdad sobre las violaciones de los derechos humanos y los hechos de violencia ocurridos en el marco del enfrentamiento armado interno. Esclarecer con toda objetividad e imparcialidad lo sucedido contribuirá a que se fortalezca el proceso de conciliación nacional y la democratización en el país (Molden, 2014, p. 30).

Con lo que se iniciaba la entrada en funciones de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH). Las organizaciones de víctimas y defensoras de derechos humanos que habían luchado a lo largo de años por una Comisión de la Verdad, no quedaron satisfechas con el perfil que finalmente adquirió la CEH en los Acuerdos de Paz debido a que, por presiones del ejército, ésta fue diseñada para cancelar la posibilidad de procesos legales en contra de los victimarios, cuyos nombres además debían ser omitidos en los informes (Balsells, 2009, p. 95). A pesar de ello, numerosas organizaciones de víctimas y defensoras de derechos humanos se agruparon en la Convergencia para la Verdad, una instancia diseñada especialmente para obtener, contrastar y sistematizar información para la CEH (Molden, 2014, p. 30-34).

El 29 de mayo de 1996, en este ambiente de moderado optimismo por parte de las organizaciones de víctimas, se organizó una conmemoración por el aniversario de la masacre de Panzós en el lugar de los hechos, con la presencia de organizaciones campesinas y de derechos humanos, era la primera vez en 18 años que se celebraba un acto público de conmemoración de la masacre en el Municipio. También ese año, enteradas de las transformaciones que se vivían a nivel nacional, un grupo de viudas de Panzós formó un Comité con tres objetivos centrales: asegurar un entierro cristiano para sus familiares asesinados o desaparecidos, iniciar procesos legales contra los responsables y la obtención algún resarcimiento o indemnización por parte del Estado (Hey y Lasbrey, 1999, p. 86). Después de presentar una denuncia por la masacre de 1978 ante el Juzgado de Paz de Panzós (CEH, 1999a, p. 19), el Comité de Viudas recibió el acompañamiento legal de FAMDEGUA (Asociación Familiares de Detenidos Desaparecidos de Guatemala)[10] gracias al

10 FAMDEGUA es una organización de familiares fundada en 1992 para dedicarse a la búsqueda de personas detenidas y desaparecidas durante la Guerra Interna. Además, prácticamente desde sus inicios, también impulsó y apoyó procesos de exhumación e inhumación. Su principal forma de acción tanto en el caso de Panzós como en otros fue el acompañamiento legal de las víctimas para poder dar inicio legalmente a procesos de exhumación (Memoria Virtual de Guatemala, 2018).

que este grupo de mujeres q´eqchi logró ponerse en contacto con el Equipo de Antropología Forense de Guatemala a quienes solicitaron la exhumación de los cuerpos de sus familiares asesinados casi veinte años atrás.

En enero de 1997 el comisionado de la CEH, Christian Tomuschat, consciente de la relevancia histórica de este caso, solicitó formalmente al EAFG[11] la exhumación de los cuerpos enterrados en la fosa común de Panzós (Paredes, 2006, p. XXIX), además de los enterrados en otras tres localidades[12], lo cual sólo fue posible gracias al apoyo económico que el gobierno alemán otorgó al EAFG por pedido de CEH (Hey y Lasbrey, 1999, p. 84). El proceso de exhumación realizado en Panzós tenía una perspectiva interdisciplinaria y en él colaboró un equipo integrado por profesionistas pertenecientes principalmente a la antropología física y la antropología social, así como por miembros de la propia comunidad quienes fueron invitados a participar en los trabajos. Además de los trabajos de antropología física, el equipo también desarrolló una investigación de esclarecimiento histórico con base en testimonios de sobrevivientes e investigación documental. Los trabajos se prolongaron por varios meses durante los que el proceso se mantuvo abierto al público, suscitando un cierto interés local, nacional e internacional. Hasta el lugar acudieron representantes de organizaciones defensoras de derechos humanos, familiares de víctimas y algunos periodistas nacionales y extranjeros.

Los trabajos arrojaron los siguientes datos; en una fosa colectiva se encontraron 34 osamentas (26 del sexo masculino, 3 posibles masculinos, 3 de sexo femenino y 3 posibles femeninas), mientras que en otra más pequeña se halló el cuerpo de un hombre envuelto en nylon, quien, según testigos, habría sido enterrado ahí por órdenes del jefe de la policía municipal, tras morir un día después de la masacre a causa de heridas de bala (FAFG, 1998, p. 26). Además de estas 35 víctimas halladas se estimó que otras más pudieron morir por las heridas días después ocultas en sus casas o en la montaña, además de aquellas que, según testimonios, habrían muerto ahogadas en el río cercano al querer huir. Desgraciadamente, debido a lo deteriorado de los restos, sólo dos personas pudieron ser identificadas tentativamente a través del ADN mitocondrial, otras veintidós personas fueron identificadas con base en la ropa y la información brindada por familiares, once restos más no fueron identificados. Finalmente, los restos fueron inhumados en una enorme ceremonia pública.

El resplandor del contrapoder. Documentalistas de posguerra.

A pesar de la relevancia histórica de los trabajos de exhumación realizados en Panzós, éstos tuvieron poca resonancia en los medios nacionales. Una excepción fue la

11 A comienzos de la década del noventa, algunas organizaciones entraron en contacto con el antropólogo forense estadounidense Clyde Snow, fundador del Equipo de Argentino de Antropología Forense e impulsor de una agenda de derechos humanos basada en la recuperación de los restos de personas asesinadas en años recientes por las fuerzas del estado. Snow, junto con algunos miembros del Equipo de Antropología Forense y el Grupo de Antropología Forense de Chile, visitaron Guatemala para realizar algunas exhumaciones y capacitar a un grupo de antropólogos y arqueólogos guatemaltecos quienes formaron en 1992 el Equipo de Antropología Forense de Guatemala (EAFG), cuyo nombre hacía referencia a las organizaciones argentina y chilena de las que se inspiró. El EAFG fue la primera organización científica guatemalteca dedicada exclusivamente a tareas de exhumación, identificación e inhumación de víctimas de la guerra interna, iniciando formalmente sus labores en los departamentos de El Quiché y Baja Verapaz. Cabe destacar que ese año la organización cambió formalmente de nombre por el de Fundación de Antropología Forense de Guatemala (FAFG), esto por motivos operativos pues la denominación de "Fundación" le permitiría recaudar más fondos para su operación.

12 En Belén, Suchitepéquez y en Acul y Chel, Quiché.

Asociación COMUNICARTE, un pequeño equipo de videodocumentalistas que realizó una serie de capsulas sobre el proceso de exhumación transmitidas posteriormente en televisión nacional. Además, COMUNICARTE elaboró el Documental "Morir para ganar la vida" (20 min, 1998) enfocado a narrar la historia de la masacre de Panzós, los trabajos de exhumación y las exigencias de justicia que quedaron abiertas tras este proceso[13].

La Asociación para la Comunicación, el Arte y la Cultura, mejor conocida como COMUNICARTE es un pequeño equipo de documentalistas formado a comienzos de los años noventa por Boris Hernández y Arturo Albizures con el objetivo de "documentar tanto los momentos difíciles que se estaban viviendo en cuanto a violaciones a derechos humanos, así como el desarrollo que el movimiento popular estaba manifestando" (COMUNICARTE, S/F: en línea). En 1988 los jóvenes militantes de izquierda comenzaron a registrar sucesos de intensidad política como huelgas y escenas de agitación que luego enviaban a modo de denuncia a organizaciones como Amnistía Internacional, sin embargo, sus primeros trabajos propiamente documentales (que incluían edición, narrativa, título etc.) fueron "Hasta encontrarlos" realizado con el financiamiento del Grupo de Apoyo Mutuo (GAM), una organización dedicada a la búsqueda de personas víctimas de desaparición forzada y "Azúcar amarga" sobre la lucha de un sindicato cañero, ambos en formato VHS. Poco después, en 1992, el equipo realizó otro documental de mejor formato: "Adiós pampa mía" (12 min.), un video-reportaje en el que se registra la lucha de un grupo de campesinos originarios de Quetzaltenango reprimidos en la capital del país tras manifestarse exigiendo su derecho a la tierra. Luego realizaron una serie de breves documentales a través de los que se exploraban historias y efectos de la guerra civil guatemalteca, entre los que destacan "La verdad bajo la tierra" (23 min., 1995) sobre las masacres genocidas contra comunidades mayas en Rabinal, Baja Verapaz y "Las dos Erres. Una mirada hacia el fondo del pasado" (21 min., 1995), en la que se aborda una de las masacres más atroces ejecutadas durante el gobierno de Efraín Ríos Montt, además se muestran los trabajos de exhumación. Estos videos no pretenden ofrecer una visión neutral de los sucesos, son claramente trabajos militantes en los que la narrativa toma partido y está diseñada para relatar los acontecimientos desde el punto de vista de la izquierda solidaria con las causas campesinas e indígenas, de hecho, buena parte de su producción fue elaborada bajo pedido de las distintas organizaciones con las que simpatizan, este es el tono que define buena parte de la producción documental de COMUNICARTE (s.f.).

Sus documentales tenían condiciones materiales, procesos de producción y dinámicas de circulación y exhibición que deben ser destacados para visibilizar el vínculo existente entre materialidad, forma de producción, dimensión estética y politicidad. Se trata de producciones caseras realizadas con equipo de segunda mano o donado por personas cercanas[14], los videos resultantes eran editados a través de procesos artesanales en los que primaban las soluciones ingeniosas y empíricas antes que los conocimientos técnicos especializados, mientras que la financiación provenía de la autogestión o del pago que hacían las propias organizaciones locales, esto les permitió realizar su producción sin atenerse a los lineamientos temáticos o

13 A partir de aquí todas las referencias al trabajo de COMINCARTE son tomadas de la entrevista personal hecha a Boris Hernández por el autor en la Ciudad de Guatemala en 2015, salvo aquellas que así lo especifiquen.

14 Sobre todo, recibieron donaciones significativas de parte de documentalistas extranjeros que realizaban proyectos en Guatemala con apoyo, acompañamiento o asesoría de los miembros de COMUNICARTE.

técnicos del gobierno o de organismos internacionales, además los mantuvo orgánicamente ligados al frente político del que formaban parte junto con agrupaciones estudiantiles, sindicales y religiosas.

Por lo general los audiovisuales eran hechos por solicitud o invitación de las propias organizaciones para quienes el trabajo de COMUNICARTE funcionaba como un acompañamiento, así como herramienta de difusión. La inmensa mayoría de los videos resultantes no tenían cabida en la televisión local ni en los festivales internacionales, su circulación se hacía en "videoforos" que los propios integrantes de la Asociación organizaban principalmente en sedes sindicales, establecimientos de organizaciones religiosas progresistas, espacios universitarios y más tarde en colegios e institutos. Esta estrategia permitía aprovechar la exhibición de los videos para desarrollar espacios de formación y discusión política. Además de los videoforos, los documentales circulaban de mano en mano en cintas formato VHS. A veces las cintas se encontraban tan deterioradas que lo que aparecía en la pantalla eran borrosos espectros coloridos que, de algún modo, aún lograban transmitir su mensaje a espectadores atentos. Pocos de sus trabajos de esta primera época lograban salir del país y proyectarse en circuitos internacionales, una excepción fue "La verdad bajo la tierra" (1995, 23 min.), este documental que recogía, acaso por primera vez en video, los testimonios de víctimas de la guerra en Rabinal, fue exhibido en Sudamérica y Europa.

La precariedad y la polución de la imagen reproducida hasta su desdibujamiento, el trabajo manual y casero, la práctica del reúso y del préstamo, la distribución a través de lazos de confianza, la exhibición en espacios seguros abiertos a la discusión entre militantes, son modos de hacer indíciales del turbulento momento político y cultural por el que atravesaba Guatemala; un momento en el que la guerra llegaba a su fin dejando tras de sí a un país ruinoso en el que la izquierda revolucionaria se hallaba quebrada y en muchos frentes derrotada, mientras que los triunfadores se mantenían en el poder saturando y suturando el pasado inmediato gracias al nuevo pacto de exclusión e impunidad que garantizaba la continuidad de las estructuras de dominación preexistentes. En este escenario triunfal, los modestos documentales de COMUNICARTE reproducidos en televisiones al interior de locales pertenecientes a organizaciones sociales titilaban como aquellas *lucciole* de las que habló George Didi-Huberman (2012), luciérnagas de resistencia y sobrevivencia que resisten no sólo a la oscuridad del olvido sino, sobre todo, a la deslumbrante luz del discurso triunfante, estas luces intermitentes encendidas con presupuestos limitados son el "resplandor del contrapoder" (p. 69), imágenes y narrativas que se oponían al olvido y al cierre artificioso de procesos históricos y culturales que seguían abiertos.

"Morir para ganar la vida". Un documental militante a contratiempo

Hernández y Albizures fueron, desde muy jóvenes, militantes del Partido Guatemalteco del Trabajo a través de su adscripción a la Juventud Patriótica del Trabajo, ala juvenil del Partido que operaba en universidades e instituciones de educación media. A finales de los años setenta el PGT hacía trabajo organizativo en la región de Panzós por lo que la masacre fue recibida como un agravio especialmente grave y doloroso para la organización, en ese entonces los futuros documentalistas participaron en las manifestaciones públicas de repudio al tiempo que se encontraban vinculados con pobladores de Panzós así como con integrantes de la guerrilla. Debido a esta cercanía de juventud para COMUNICARTE era muy importante

elaborar un documental para difundir la memoria de lo sucedido en Panzós. La oportunidad llegó en 1997 cuando FAMDEGUA, que entonces asesoraba jurídicamente a las familias de Panzós, los invitó a documentar el proceso. Durante su estancia en Panzós, la Asociación grabó los trabajos de exhumación, pero también realizó entrevistas a sobrevivientes y representantes de organizaciones. Parte de dicho material sirvió para elaborar pequeñas capsulas noticiosas que, a pesar del desinterés mediático ya mencionado, fueron transmitidas en televisión abierta.

A pesar de su experiencia como militantes y acompañantes de diversas organizaciones, el pequeño equipo tuvo algunas dificultades derivadas de las diferencias culturales e idiomáticas. Los miembros de COMUNICARTE, hombres urbanos, eran incapaces de comunicarse efectivamente con buena parte de la población que sólo hablaba q´eqchi', a esta importante diferencia se sumó la desconfianza que en un principio generó la presencia de estos citadinos "ladinos"[15] en una comunidad maya que había sufrido décadas de violencia y discriminación por parte del Estado y de los finqueros de la región. Esta diferencia cultural fue solventada gracias al apoyo de intérpretes locales, así como al diálogo con líderes de la comunidad y de la organización de familiares. El audiovisual resultante fue "Morir para ganar la vida" un documental de poco más de 16 minutos de duración que fue estrenado en 1998 por FAMDEGUA, organización que distribuyó alrededor de mil copias en formato VHS a nivel nacional e internacional, por su parte COMUNICARTE presentó el documental a través de sus conocidos "videoforos" realizados en Panzós así como en Huehuetenango, Quiché, Rabinal y la capital.

"Morir para ganar la vida", un título que anuncia una particular manera de interpretar la masacre, sus causas y sobre todo sus efectos. *Morir para ganar la vida* es una imagen propia del pensamiento revolucionario latinoamericano que puede leerse como una deriva de la afamada consigna de Fidel Castro: "¡patria o muerte!, ¡venceremos!", según esta narrativa heroica y guerrera las muertes suscitadas durante los procesos revolucionarios no serían en vano, sino vidas sacrificadas por una causa que tarde o temprano se realizará, en ese sentido se trata de memorias cargadas de futuro, memorias militantes emanadas del imaginario comunista para el que las derrotas del pasado operan como aprendizajes para un triunfo por venir. *Morir para ganar la vida* es finalmente un intento de dignificación de las víctimas de Panzós, una manera de otorgarle sentido a sus muertes. Esta lectura heroica o sacrificial de la masacre fue la que tuvo mayor calado entre las organizaciones de oposición en los años setenta y ochenta, un ejemplo de ello es el corrido "Las cien flores" compuesto en 1978 por integrantes del Comité de Unidad Campesina para honrar a los muertos de Panzós, al final de esta composición los muertos se transforman en flores y antorchas que guiarán la lucha futura "En el parque de Panzós/ han florecido cien flores/en la lucha campesina/otros cien corazones./Cien antorchas que alumbran/ el sendero y el camino/de la lucha organizada/de todos los campesinos".

Este tipo de narrativas tan comunes en los años setenta y principios de los ochenta fueron perdiendo terreno a medida en que la guerra elevaba su crueldad contra las poblaciones mayas y el triunfo revolucionario parecía cada vez más lejano. Para comienzos de los años noventa la figura de la víctima y la memoria doliente fue cobrando relevancia de la mano de las demandas de paz, justicia transicional y reparación, un fenómeno que no sólo se produjo en Guatemala,

15 Aunque en su origen esta expresión servía para designar a los indígenas que habían sido aculturados por el mundo urbano occidental, en la actualidad lo ladino hace referencia a personas mestizas y/o urbanas.

sino que se desarrolló a nivel global. En palabras de Enzo Traverso (2016), la derrota de las utopías comunistas produjo un tono melancólico en la memoria de las izquierdas revolucionarias. Por ello el documental *Morir para ganar la vida* representa un contratiempo o una irregularidad en este nuevo orden discursivo pues en él se halla, aunque matizada, aún una memoria militante cargada hacia el futuro. Dicho tono es claramente perceptible en el contraste que se produce entre la primera y la última escena del audiovisual. El documental abre con el repicar doliente de una campana en señal de duelo y cierra con tomas en las que aparecen niños de la comunidad, una secuencia acompañada de la música esperanzadora del compositor César Dávila quien interpreta una canción en memoria de los masacrados en la que exclama "...y cantarán las alamedas con la gente de Panzós y sus hijos campesinos serán una sola voz". El final es un llamado al futuro, una visión del porvenir en la que se evocan las grandes Alamedas de las que habló Salvador Allende en su famoso discurso de despedida el 11 de septiembre de 1973.

Actos de reconocimiento

Además de las reivindicaciones políticas, el documental muestra y resalta los trabajos de exhumación, por lo que se inscribe también, aunque generando tensiones, en las luchas propias de la justicia transicional y de reparación simbólica impulsadas por FAMDEGUA y la FAFG. En varias escenas se da cuenta de dos procesos que se produjeron simultáneamente en las fosas abiertas. Por un lado, se puede ver al equipo de antropólogos forenses trabajando meticulosamente en la excavación y limpieza de los restos, en la medida de lo posible los científicos portan indumentaria e instrumental especializado, ofreciendo una imagen de precisión y profilaxis, junto a ellos aparecen en escena las y los antropólogos y psicólogos que recaban testimonios con el fin de identificar los cuerpos que yacen ya descubiertos en las fosas (ver **Figura 2**). La prioridad de este equipo es preservar la evidencia e identificar a las víctimas que van emergiendo lentamente de la tierra. Por otra parte, los familiares y otros miembros de la comunidad también aparecen dentro de la fosa, pero celebrando un mayejak en honor a los muertos (ver **Figura 3**), el mayejak es una ceremonia que tradicionalmente se lleva a cabo para honrar, pedir permiso y alimentar al dios cerro valle, llamado Tzuultaq´a , pero en este caso la práctica operó como una forma de "humanización" de aquellos restos óseos; las candelas y el copal pom abrazaron los cuerpos, las mujeres y los sacerdotes ataviados con indumentaria ritual oraron y se agitaron entre los restos, su práctica corporal fue de cercanía, los humos rituales parecen crear un ambiente denso gracias al que los cuerpos vivos y muertos se contactan.

El contraste entre ambas prácticas es evidente, por un lado, la distancia aséptica y por otro la cercanía ritual. Esta manera tan aparentemente distinta de relacionarse corporalmente con los restos puede dar indicios de la manera diferenciada en que fueron percibidos; para la justicia transicional encarnada en el equipo de la FAFG se trataba ante todo de pruebas históricas de la violencia estatal, en tanto que para los familiares se trataba de sus finados. Ambos grupos aparecen en el documental tratando a los cuerpos con respeto, pero expresado de formas incluso divergentes; para los especialistas la distancia permitía respetar la evidencia y así esclarecer los hechos, mientras que para los familiares la cercanía corporal era una manera de devolverles su humanidad, de adaptar aquella circunstancia aberrante a la tradición de los rituales funerarios de paso. Visto desde una mirada cultural amplia, ambos grupos

desarrollaron ahí un proceso de reconocimiento captado por las cámaras de COMUNICARTE. Es menester recordar aquí el doble significado de la palabra reconocer; examinar con cuidado para realizar una identificación, pero también distinguir u honrar a alguien.

Figura 2. Miembro de la FAFG laborando.

Nota: Fotograma del documental *Morir para Ganar la Vida, la masacre de Panzos* por Asociación Comunicarte, 2008. (https://www.youtube.com/watch?v=6sXGX8F5b7I). Reproducida con autorización.

Figura 3. Mujer colocando candelas en la fosa.

Nota: Fotograma del documental *Morir para Ganar la Vida, la masacre de Panzos* por Asociación Comunicarte, 2008. (https://www.youtube.com/watch?v=6sXGX8F5b7I). Reproducida con autorización.

Lo inaudito. A modo de cierre

Toda representación estética está integrada por elementos políticos, sobre todo cuando se trata de la representación del "otro", en este caso del "otro" indígena que es el sujeto protagónico del documental. Tras la masacre de 1978, los pobladores de Panzós irrumpieron en el imaginario nacional como víctimas sin rostro, como multitud de dolientes expuestos al lente fotográfico, la voz de las víctimas raramente quedó registrada en las notas periodísticas que inundaron los diarios guatemaltecos tras conocerse la masacre. Las pocas voces que tuvieron alguna resonancia mediática fueron las de algunos jóvenes líderes locales apoyados por la Asociación de Estudiantes Universitarios (AEU) de la Universidad de San Carlos (USAC). A contramano, el documental de COMUNICARTE *rostrifica* a los habitantes, en él no aparecen como víctimas pasivas, por el contrario, figuran como actores con una clara dimensión política. No sólo eso, en el video algunos de las y los entrevistados ofrecen su relato en q´eqchí´ sin traducción simultánea ni subtitulos, sus relatos fluyen dejando al espectador ladino frente a la otredad sin escapes (ver **Figura 4**). Quien mira el filme debe escuchar ese relato indescifrable para el desconocedor de la lengua, debe atender su timbre y su compás, mirar sus expresiones faciales, en esos elementos corporales de la voz algo del significado. Sólo cuando los testimoniantes concluyen su relato el intérprete sintetiza, sólo sintetiza, lo narrado. Así, al menos durante un pequeño lapso, el espectador no q´eqchí´, se ve obligado a situarse al otro lado del privilegio de hablar la lengua dominante.

Figura 4. Hombre dando su testimonio, al lado derecho un intérprete y una sonidista.

Nota: Fotograma del documental *Morir para Ganar la Vida, la masacre de Panzos* por Asociación Comunicarte, 2008. (https://www.youtube.com/watch?v=6sXGX8F5b7I). Reproducida con autorización.

Ahora bien, ¿qué subjetividad política se vislumbra en los testimonios? Las personas que toman la palabra en el documental, hombres y mujeres de diversas edades, aprovechan el espacio de resonancia para interpelar al Estado, asumiéndose como sujetos de derecho y exigiendo justicia. Ello indica que reconocen al Estado como interlocutor y como responsable de brindar bienestar para una comunidad nacional de la que buscan formar parte. Se trata de una palabra inaudita. Lo inaudito no es aquello inaudible sino lo que no merece o no debe ser escuchado, lo nunca antes escuchado que produce asombro. En términos de Ranajit Guha, inauditas serían aquellas voces bajas de la historia que no han querido ser oídas, las voces de los subalternos que cuando irrumpen en el discurso público impugnan la borradura histórica a la que han sido sometidas. En el caso del documental, dichas voces serían las de los sobrevivientes entrevistados; inauditas e inaudibles por su doble diferencia como víctimas del terror de Estado y como mayoría minorizada, indígenas hablantes monolingües de q´eqchí´.

Las demandas que articulan estas voces muestran una transformación política e identitaria por parte de las organizaciones sociales de Panzós; a las históricas organizaciones que han luchado por la tierra se sumaron aquellas encabezadas por familiares de víctimas de la violencia política, encabezadas y nutridas principalmente por mujeres, ello, aunque no se destaca en el documental, se puede observar en las diversas escenas panorámicas de la ceremonia de inhumación de los cuerpos. Tras el proceso de identificación, la FAFG entregó los restos en pequeños ataúdes de madera a la comunidad, ese día más de 400 personas recibieron a los representantes del equipo forense para acompañar el recorrido de los ataúdes desde la entrada de la cabecera distrital hasta la iglesia principal. En las imágenes captadas por COMUNICARTE la caminata parece tener elementos de cortejo fúnebre entreverados con aspectos propios de una manifestación política pues diversas organizaciones sociales portaban mantas con sus reivindicaciones; verdad, justicia, reparación. En ocasiones el duelo y el luto pueden empujar al levantamiento y acelerar los procesos de subjetivación política; en este caso, como se observa en el video documental, el recorrido de los restos por las calles permitió transformar un duelo postergado y privado, en un duelo público que sirvió a los familiares para mostrarle a la comunidad y a los medios presentes, la veracidad de lo sucedido. De cierta forma ahí, entre los muertos, se levantó una potencia política largamente agazapada por la represión y las políticas del terror (ver **Figura 5**).

Figura 5. Caminata rumbo a la iglesia de Panzós.

Nota: Fotograma del documental *Morir para Ganar la Vida, la masacre de Panzos* por Asociación Comunicarte, 2008. (https://www.youtube.com/watch?v=6sXGX8F5b7I). Reproducida con autorización.

Como se mencionó más arriba, el documental no finaliza con esta procesión fúnebre, sino con imágenes alegóricas de niños y niñas de Panzós, evidentes signos de la esperanza que se busca transmitir en el audiovisual. *Morir para ganar la vida* es un documental que, a pesar de su estructura elemental y su mensaje sencillo y didáctico, logra iluminar un mosaico de problemáticas intensas e irresolutas para la Guatemala de postguerra. Su posicionamiento que no se somete a las políticas reconciliatorias ni a la industria cultural de la memoria despolitizada, permite plantear preguntas que hasta el día de hoy siguen abiertas, por ejemplo ¿qué clase de justicia efectiva puede impulsar un Estado que mantuvo sus estructuras de dominación tras la guerra?, ¿qué memoria colectiva puede establecerse en entornos en los que la impunidad permite la reactivación de estrategias de terror? y finalmente, más allá de las recomendaciones, el asistencialismo y las políticas culturales ¿hay lugar para la agencialidad política de pueblos indígenas en el proyecto nacional y estatal guatemalteco de posguerra?

Referencias bibliográficas

Árbenz, J. (2017). Fragmento del discurso de toma de posesión del Presidente Jacobo Árbenz Guzmán, 15 de marzo de 1951. *Atlas Histórico de América Latina y el Caribe*. http://atlaslatinoamericano.unla.edu.ar/assets/pdf/tomo2/fuentes/cap1/11-frag-discurso-posesion-pres-jacobo-arbenz-guzman.pdf

Asamblea Constituyente (1945). *Constitución política de la República de Guatemala decretada por la Asambela Constituyente el 11 de marzo de 1945*. Gobierno de Guatemala.

Ballsels, E.A. (2009). *Olvido o memoria. El dilema de la sociedad guatemalteca*. Editorial de Ciencias Sociales.

Cáceres, C. (1980). *Aproximación a Guatemala*. Universidad Autónoma de Sinaloa.

Casaús, M.E. (2008). *Genocidio: ¿la máxima expresión del racismo en Guatemala?* F & G Editores.

CEH. (1999). *Guatemala Memoria del Silencio. Tz'inil na'tab'al. Conclusiones y recomendaciones del Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico*. Ciudad de Guatemala, Guatemala: Comisión para el Esclarecimiento Histórico.

CEH. (1999a). *Guatemala Memoria del Silencio. Tomo VI, Anexo I. Casos ilustrativos. Ciudad* de Guatemala: Comisión para el Esclarecimiento Histórico.

COMUNICARTE. (s.f.). Quienes somos. *COMUNICARTE, Asociación guatemalteca para la comunicación, el arte y la cultura.* http://asociacioncomunicarte.blogspot.com/p/quienes-somos.html

Didi-Huberman, G. (2012). Superviviencia de las luciérnagas. Abada Editores.

Doyle, K. y Kornbluth, P. (1997). *CIA and Assassinations. The Guatemala 1954 documents.* The National Security Archive. https://nsarchive2.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB4/

FAFG (1998). *Informe de las investigaciones antropológico forense e históricas realizadas por la FAFG en Panzós, Belén, Acul y Chel*. Ciudad de Guatemala, Guatemala: Fundación de Antropología Forense de Guatemala.

Flores, A. (2013). ¿Hegemonía o dominación oligárquico militar? *Plaza Pública*. https://www.plazapublica.com.gt/content/hegemonia-o-dominacion-oligarquico-militar

Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976).* FCE.

González, C. (1975). *Sociología de la explotación*. Siglo XXI editores.

González, J. y Campos, A. (1983). *Guatemala: un pueblo en lucha.* Editorial Revolución.

Grandin, G. (2007). *Panzós: La última masacre colonial. Latinoamérica en la Guerra Fría*. AVANCSO.

Guha, R. (2019). *Dominación sin hegemonía. Historia y poder en la India colonial*. Traficantes de sueños.

Hey, H. y Lasbrey, C. (1999). Dutch Official Development Aid to Guatemala: Are Human Rights Promoted? H. Stroke y A. Tostensen (Eds.). *Human Rights in Development. Yearbook, 1998* (pp. 67-90). Kluwer Law International.

Kwei, (2017). El Municipio de Panzós, Alta Verapaz. *Aprende Guatemala.* https://aprende.guatemala.com/historia/geografia/municipio-panzos-alta-verapaz/

Memoria virtual de Guatemala (2018). Asociación Familiares de Detenidos Desaparecidos de Guatemala. FAMDEGUA. *Memoria virtual de Guatemala*. http://www.memoriavirtualguatemala.org/?q=es/asociaci%C3%B3n-familiares-de-detenidos-desaparecidos-de-guatemala

Mendizabal, A. B. (1978). Estado y políticas de desarrollo agrario: La masacre campesina de panzós. *Política y sociedad*, (6)

Molden, B. (2014). *Políticas sobre la historia en Guatemala: historiografía, justicia de posguerra y resarcimiento.* AVANCSO.

Paredes, A. C. (2006). *Te llevaste mis palabras. Efectos psicopolíticos de la violencia política en las comunidades del pueblo q´eqchí´*. ECAP

Platero, O. (2017). *Las batallas por Guatemala. Partido Comunista (PGT), Tomo 5/7*. Editorial Oscar de León Palacios.

REMHI (1999). *Guatemala: Nunca Más*. Editorial Piedra Santa.

Sanford, V. (2010). *La masacre de Panzós: etnicidad, tierra y violencia en Guatemala*. F&G Editores.

Shlesinger, S. y Kinser, S. (1982). *Fruta amarga. La C.I.A. en Guatemala.* Siglo XXI Editores.

Traverso, E. (2016). *Left-wing melancholia. Marxism, history and memory.* Columbia University Press.

Vargas-Foronda, J. (2012). De la revolución democrático burguesa de 1944-54 a la reconfiguración del Estado en Guatemala: ¿estamos avanzando o estancando? *Congreso Conmemorativo al 25 ° Aniversario de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.* http://biblioteca.clacso.edu.ar/Guatemala/flacso-gt/20130226044230/Vargas-Foronda.pdf

Vela, M. (2013). Jacobo Árbenz Guzmán: la memoria incómoda. *El periódico.* https://www.academia.edu/21739271/Jacobo_%C3%81rbenz_Guzm%C3%A1n_la_memoria_inc%C3%B3moda

VV.AA. (2013). *Guatemala: Historia reciente (1954-1996). Tomo II, La dimensión revolucionaria.* FLACSO.

Periódicos.

El Imparcial (2 de junio de 1978). En Panzós lloran a sus muertos. *El Imparcial.* Ciudad de Guatemala, Guatemala. Primera plana.

Impacto (2 de junio de 1978). Panzós quedó semidesierto. *Impacto.* Ciudad de Guatemala, Guatemala, p. 2.

El ferrocarril como símbolo de progreso en la época liberal en El Salvador

The Railroad as a Symbol of Progress in The Liberal era in El Salvador

Cristina García Castro[1]
cristy.c87@gmail.com

Israel Cortez Ruiz[2]
cortezruiz.historia@gmail.com

Palabras claves:
ferrocarril; liberalismo; progreso; modernidad; civilización

Key Words:
railroad, liberalism, progress, modernity, civilization

Resumen:

Se estudian los proyectos de construcción de ferrocarriles en El Salvador de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, y cómo estos fueron utilizados por los gobiernos liberales de la época para la consolidación del estado que buscaban forjar. Con los ferrocarriles, los gobernantes tuvieron la posibilidad de incorporar a su discurso la dicotomía entre civilización y barbarie, argumentando que estaban trayendo al país el símbolo, por excelencia, de las sociedades modernas: la locomotora. Dichos proyectos, junto con la construcción de modernos muelles en los puertos, la construcción de caminos carreteros, permitieron sostener la idea de que El Salvador estaba entrando a una nueva era, una época de civilización, sobre todo, a partir de 1872 cuando se inicia el primer proyecto de construcción de un ferrocarril en El Salvador.

Abstract

This paper studies the railroad construction projects in El Salvador in the late nineteenth and early twentieth centuries, and how they were used by the liberal governments of the time for the consolidation of the state they sought to forge. Regarding the railroads, the governors had the possibility of incorporating into their discourse the dichotomy between civilization and barbarism, arguing that they were bringing to the country the excellent symbol of modern societies: the locomotive. These projects, together with the construction of modern docks in the ports and the construction of highways, made it possible to sustain the idea that El Salvador was entering a new era, an era of civilization, especially after 1872, when the first project for the construction of a railroad in El Salvador began.

Acerca de las personas autoras:

1 Licenciada en Historia por la Universidad de El Salvador. Coautora del libro Entre rieles y durmientes: ferrocarriles en El Salvador (1872-2002). Ha publicado escritos sobre la historia del ferrocarril en El Salvador. Trabaja temas sobre historia de mujeres, política, cultura y sociedad en El Salvador de mediados del siglo XX. Ha coordinado las revistas de Ciencias Sociales Identidades No. 13 y 14, dedicadas a historia de género; y la número 15 sobre historia LGBTI+. Actualmente es investigadora de Historia.

2 Licenciado en Historia por la Universidad de El Salvador. Coautor del libro Entre rieles y durmientes: ferrocarriles en El Salvador (1872-2002). Ha publicado escritos sobre la historia del ferrocarril en El Salvador. Ha colaborado en proyectos de investigación y rescate del patrimonio histórico con la Academia Salvadoreña de La Historia y el Ministerio de Relaciones Exteriores. Trabaja temas de historia social, cultural, historia oral, género y masculinidades. Coordinó la revista Identidades 12. Actualmente es docente de la Universidad Tecnológica de El Salvador.

Introducción

El presente capítulo aborda la construcción de los ferrocarriles en El Salvador en el contexto de los gobiernos liberales de finales del siglo XIX y principios del XX. El trabajo se centra en mostrar cómo el ferrocarril fue considerado un símbolo tangible del progreso que pretendían instaurar los gobernantes de la época. El ferrocarril fue visto como el elemento principal que hacía visible a la población que el país se encaminaba a una nueva era de civilización, esta nueva etapa estaría caracterizada por los avances tecnológicos que se implementaron.

El capítulo inicia mostrando un breve estado de la cuestión. Dicho apartado brinda un recorrido por varias de las obras que han estudiado, con anterioridad, el tema de los ferrocarriles. Se retoman seis trabajos previos para exponer cuáles fueron las aristas estudiadas por dichos autores y sus principales hallazgos. De tal manera que se partió de ese conocimiento para echar andar la investigación que se expone en estas páginas. Seguidamente se detallan los referentes teóricos o conceptuales que guiaron el trabajo. Se retoman los conceptos: liberalismo como ideología política, modernidad, civilización y progreso.

Se expone el planteamiento metodológico que da cuenta de la metodología que se siguió para llevar a cabo este trabajo. En seguida, se aborda la parte medular del trabajo, es decir, la discusión. Esta parte se centra en mostrar la construcción del ferrocarril y la consideración de este como un símbolo de progreso. A través de las fuentes históricas como discursos, notas periodísticas, etc., se retrata el proceso de los trabajos de la vía férrea en suelo salvadoreño. En este apartado se ofrecen detalles de las principales obras de infraestructura ferroviaria construidas en El Salvador. Asimismo, se retoma el surgimiento de la banca, ligado al desarrollo ferroviario. Finalmente se ofrecen breves conclusiones del texto.

Estado de la cuestión

El tema de los ferrocarriles en El Salvador ha sido explorado de forma somera en la historiografía salvadoreña. Han sido muy pocos los autores que se han dedicado a investigar sobre el proceso de construcción y desarrollo de la vía férrea. Los que han explorado esta temática, lo han hecho, en la mayoría de los casos, como parte de otras temáticas globales que, por lo general, guardan vínculos con el desarrollo de los ferrocarriles. Es decir, muy pocos textos centran sus estudios en el tema ferroviario en particular.

El historiador estadounidense Everett Alan Wilson, realizó una investigación amplia sobre el periodo de 1919-1935 en El Salvador. Dicha investigación fue realizada hacia fines de la década de 1960, no obstante, fue publicada por el estado salvadoreño en el 2004. Su trabajo resulta relevante ya que brinda una explicación y descripción enriquecedora sobre esos años, que dan cuenta de un proyecto democratizador en la década de 1920, que finalmente no pudo concretarse debido a la irrupción del gobierno militar de Maximiliano Hernández Martínez, a finales de 1931. Wilson sostiene que la mayoría de las repúblicas de América Latina se encaminaron hacia un proceso de integración nacional a principios del siglo XX. Su libro retoma la construcción del ferrocarril como parte de los programas que los liberales impulsaron en el país. Aunque su estudio brinda pincelazos sobre la

construcción del ferrocarril, se trata nada más de algunos datos sobre dicho proceso. En buena medida, se interrelaciona el tema con otros como la mano de obra (los obreros), la infraestructura, o la injerencia de capital extranjero. Es decir, no se brinda un apartado particular para los ferrocarriles. Uno de los principales argumentos de Wilson sostiene que la falta de infraestructura completa de transporte generó localismos en El Salvador (Alan Wilson, 2004, p. 55). Él considera que "la terminación en 1927 de la línea férrea longitudinal fue un paso importante en el desarrollo de una solidaridad nacional" (Alan Wilson, 2004, p. 89). Aunque, en principio, la construcción del ferrocarril haya sido causante de resquemor en ciertos sectores de la sociedad, debido a la intromisión de capital extranjero.

Un segundo texto que se aproxima a estudiar los ferrocarriles en El Salvador es el del historiador Carlos Gregorio López Bernal. Se trata de un capítulo de un libro, dedicado a la época de los gobiernos liberales de finales del siglo XIX, que fue publicado el año 2000. El autor considera que en el último tercio de dicho siglo se sentaron las bases para lo que el país llegaría a ser en la posteridad. Las reformas liberales sentaron cambios significativos en diversos ámbitos de la vida nacional, desde la economía hasta la secularización de la sociedad. En el ámbito económico se llevaron a cabo algunos cambios sustanciales: el café pasó a ser el motor de la economía salvadoreña desde principios del siglo XX. En dicho contexto resulta necesario el fortalecimiento del Estado y desarrollar una infraestructura nacional que contribuya al fortalecimiento de la economía. La obra retoma, de forma breve y sintetizada, el inicio de los trabajos de la red ferroviaria en suelo salvadoreño. Se detalla lo difícil que fue al inicio lograr las concesiones para que el tren fuera construido en estas latitudes. A pesar de ello, para los gobiernos liberales "la empresa que más los ilusionó fue la construcción del ferrocarril" (López Bernal, 2000, p. 265). López Bernal ofrece datos interesantes sobre esta etapa inicial de la construcción de la red ferroviaria, sin embargo, sus datos se centran en la región occidental del país, haciendo solamente una breve mención de la región oriental.

Una tercera obra que retoma el tema de los ferrocarriles es la del historiador Héctor Lindo Fuentes, dedicada a la economía salvadoreña del siglo XIX. Su libro fue publicado en inglés en 1990 y en español el año 2002. Lindo Fuentes brinda una amplia mirada sobre el desarrollo que tuvo la economía salvadoreña a lo largo del siglo XIX, partiendo de finales del siglo XVIII, previo al proceso independentista, hasta llegar a la formación de una incipiente élite salvadoreña a finales del XIX. Dicho libro aborda diversas aristas de la sociedad salvadoreña que estuvieron estrechamente ligadas a la economía, entre ellas las comunicaciones y el transporte. En estos apartados es que Lindo Fuentes retoma el tema de los ferrocarriles, brinda un breve recorrido por el contexto que propició la implementación del sistema ferroviario en El Salvador y considera que ello respondió en buena medida a factores externos, pero también internos (Lindo Fuentes, 2002, p. 207). Los gobernantes de finales del siglo XIX tuvieron entre sus prioridades la expansión del comercio y el mejoramiento de los caminos y las comunicaciones; en ese contexto es que se originó la construcción de la vía férrea, al principio en el occidente y posteriormente en el oriente salvadoreño. El historiador sostiene que: "los vínculos con el mundo exterior eran sumamente importantes" (Lindo Fuentes, 2002, p. 277), por lo tanto, eran importantes los caminos y los puertos; pero también lo era que la información pudiera fluir. En ese sentido, el ferrocarril se convirtió en el "más importante elemento de transporte" a finales del siglo XIX y principios del XX.

El historiador Carlos Gregorio López es uno de los mayores estudiosos del periodo liberal salvadoreño. En su libro sobre las tradiciones inventadas y discursos nacionalistas en la época liberal, publicado en el 2007, aborda el periodo comprendido de 1876-1932. Este libro presenta "en el primer capítulo" un apartado sobre los medios de transporte y las telecomunicaciones. Este apartado, aunque es corto, aborda el proceso de construcción de los ferrocarriles. Se retoman aquellos elementos externos que favorecieron el desarrollo de la caficultura y que a la vez influyeron para el desarrollo de la infraestructura, tales como la fiebre del oro y la construcción del ferrocarril panameño. El historiador recalca que la construcción del ferrocarril tuvo un proceso lento y cargado de diversas dificultades, lo que generó grandes retrasos en sus momentos iniciales de construcción. En el oriente salvadoreño se tuvieron que sortear algunas dificultades para que, finalmente, a inicios de la década de 1910 se diera continuidad a la construcción de la vía, con la concesión a una empresa estadounidense. Uno de los puntos importantes del estudio de López Bernal, es que sostiene que el ferrocarril "se prestó para hacer visible ante los ciudadanos el progreso que el país iba logrando" (López Bernal, 2007, p. 57). Su obra pone en la palestra un tema interesante que ha sido muy poco explorado en la historiografía salvadoreña.

Un estudio del historiador Knut Walter, publicado en el año 2012, en el marco de la celebración de los sesenta años de la creación de CEPA (Comisión Ejecutiva Portuaria Autónoma), aborda grosso modo, la historia ferrocarrilera en El Salvador. Este libro recoge de forma sintética la historia de esta institución, que ha sido la encargada de administrar la infraestructura de transportes que incluyen los puertos, los aeropuertos y los ferrocarriles, desde la segunda mitad del siglo XX, hasta la actualidad. En las décadas de los sesenta y setenta, el sistema ferroviario salvadoreño, manejado por empresas de capital extranjero desde su inauguración, fue nacionalizado a raíz de diversos problemas que se habían suscitado al interior de ambas compañías. CEPA fue la institución que adquirió la dirección y administración de los ferrocarriles, y a mediados de los setenta creó FENADESAL (Ferrocarriles Nacionales de El Salvador). El apartado dedicado al tema de los ferrocarriles brinda un recorrido sobre la construcción de la vía, el periodo de auge del ferrocarril como medio de transporte de pasajeros y de carga, y el debilitamiento del mismo. Se enfoca en mostrar datos sobre el manejo del sistema ferroviario, desde la década de 1970, bajo la dirección estatal. Knut Walter sostiene que el funcionamiento del ferrocarril después de ser nacionalizado fue posible "porque el Estado -ya sea de manera directa o través de su concesionario actual, la CEPA- le ha proporcionado importantes subsidios" (Walter Franklin, 2012, p. 43). En el año 2002 FENADESAL dejó de funcionar, indemnizó a sus empleados y se quedó con servicios básicos de seguridad y administración. La obra se centra fundamentalmente en mostrar el papel de los ferrocarriles, de manera breve, desde que fueron administrados por el Estado.

Finalmente, en el año 2018 fue publicado un libro dedicado exclusivamente a la historia del ferrocarril en El Salvador. El libro aborda el tema ferroviario en la larga duración, desde los proyectos iniciales de concesión, en la década de 1870, hasta los inicios del siglo XXI, momento en el que el sistema ferroviario dejó de prestar sus servicios. El libro inicia abordando el proceso de construcción del ferrocarril en la zona occidental salvadoreña, desde los iniciales proyectos de contratas hasta la contrata mediante la cual se logró concretar toda la vía desde el Puerto de Acajutla, pasando por las principales ciudades de la zona hasta

San Salvador. Posteriormente, se aborda el proceso de la vía en el oriente de El Salvador, se detalla que este fue un proceso más lento y que tuvo como antesala un conjunto amplio de contratos que no se llevaron a ejecución (García y Cortez, 2018). El libro retoma una diversidad de fuentes para exponer todo el recorrido de los trabajos del tendido ferroviario. Asimismo, se dedica un capítulo para exponer a quienes estuvieron involucrados en las obras, tanto a nivel gerencial como los trabajadores. Finalmente, el libro aborda el proceso de decadencia del sistema ferroviario y las causas que lo propiciaron. Este libro brinda un amplio panorama de la historia ferroviaria salvadoreña y deja abierta la posibilidad de adentrarse en temáticas específicas al brindar argumentos que pueden ampliarse con investigaciones posteriores.

Como se ha podido observar, los diversos autores que han abordado el tema de los ferrocarriles lo han hecho de forma somera; solamente las últimas dos obras ofrecen un panorama más amplio sobre la temática. De tal forma que, a partir de las ideas y planteamientos de estos autores surgieron inquietudes particulares para echar andar la redacción del presente capítulo. Es decir, estudiar el ferrocarril y cómo este fue visto en la época liberal salvadoreña.

Referentes conceptuales

Liberalismo como ideología política en Centroamérica

Hay diversos autores que proponen que el liberalismo, como ideología o filosofía política, llegó a Centroamérica en distintas oleadas. Estas oleadas influenciaron en el campo de las ideas a los intelectuales en cada época y tuvieron repercusiones en el plano político. En la primera oleada liberal se terminó declarando la independencia del antiguo Reino de Guatemala de la metrópoli española. En una segunda oleada liberal, a mediados del siglo XIX, los gobernantes de la época adoptaron el discurso de modernización y progreso incorporando los avances científicos de la segunda revolución industrial, es en esta última donde se enmarca este trabajo y de la que se retoman ambos conceptos, modernización y progreso.

Para Jean-Pierre Bastian, (Bastian, 1990) es claro que en América se deben distinguir dos oleadas de liberalismo. La primera que llega de la mano de las reformas borbónicas, a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, en el periodo independentista, en el cual surgen los primeros movimientos autonomistas en territorios de ultramar; a la luz de la constitución de Cádiz de 1812 y sobre las experiencias de las revoluciones francesa y la independencia de los Estados Unidos. La otra oleada, a partir del último tercio del siglo XIX. Si hay una característica que pueda marcar una pauta para identificar estos tipos de liberalismo es la relación con la iglesia, pues en el periodo independentista se habló de una separación de iglesia y estado, pero con religión oficial, la católica. Para la segunda oleada liberal de finales del siglo XIX, se continuó con la separación iglesia y estado, pero con medidas más claras hacia una laicidad total del estado, por ejemplo, con la secularización de los cementerios y la libertad de culto. Es en esta segunda oleada en donde surgen las ideas de orden, progreso, civilización, educación y paz; todas ideas marcadas por la corriente del positivismo en la ciencia, que eran muy fuertes en la Europa occidental de la época.

El historiador Arturo Taracena coincide en que la primera fase liberal fue la revolución de las ideas que generó la independencia, y define la segunda fase liberal entre 1870 y 1929, (Taracena,1993). En esta segunda fase del liberalismo, es en la que se desarrollan los primeros trabajos de construcción de ferrocarriles en El Salvador, precisamente en la década de 1870. Priman para esta época los conceptos de "progreso" y "civilización" como parte fundamental de los discursos liberales, conceptos que estarán presentes en las fuentes que se retoman en el presente estudio. En la segunda fase del liberalismo centroamericano, la influencia estadounidense se comienza a sentir con fuerza, de la mano de las empresas americanas interesadas en la producción del banano, la explotación minera y la construcción de puertos y ferrocarriles (Lindo Fuentes, 2019, p. 45). Los empréstitos con bancos internacionales fueron el mecanismo de sujeción y coacción de los débiles gobiernos nacionales que al final terminaban firmando las jugosas contratas de explotación. Abanderadas de esta modalidad de trabajo empresa-estado fueron la United Fruit Company con influencia en Honduras, Guatemala y Costa Rica, y en El Salvador se manifestó con la empresa de ferrocarriles International Railways of Central America (IRCA).

Taracena considera que existió una tercera fase de oleada liberal, que comenzó en 1920 y terminó en 1929, que fue el telón de fondo de las dictaduras militares que gobernarían la mayoría de los países centroamericanos a partir de la década de 1930, de la mano del autoritarismo. Esta última fase liberal estuvo marcada por un sensible incremento en las exportaciones de café y banano debido al auge económico generado después de la Gran Guerra europea lo cual generó un "reordenamiento monetario" que provocó la renovación del proyecto liberal. Esto coincide en El Salvador con la finalización de la red ferroviaria, tanto de occidente como de oriente. Este crecimiento económico fue coartado por la gran depresión de 1929, cuyos efectos económicos golpearon fuertemente a El Salvador generando el levantamiento campesino de 1932, cerrando así las fases liberales.

Del liberalismo como ideología política, se retomarán en este trabajo los conceptos de "progreso" y "civilización", serán estos los principales referentes teóricos que aparecerán reflejados en las fuentes primarias utilizadas.

Modernidad europea y modernidad centroamericana.

El otro concepto importante para este trabajo es el de modernidad, puesto que se encuentra en los discursos de los gobernantes de la época y era, en buena medida, la gran aspiración de los intelectuales, que buscaban que El Salvador ingresara por fin en el camino del progreso y la modernidad de la mano de la paz y el orden. Según la historiografía tradicional, con enfoque eurocentrista se conoce como "modernidad" al periodo que comienza con la revolución francesa, el cual está marcado por la caída del antiguo régimen y el declive del poder e influencia de la aristocracia en la Europa occidental. Sin embargo, es complicado aplicar de la misma manera el concepto a la antigua América hispánica, por múltiples razones políticas y culturales. En ese sentido, y más allá de los discursos de la época, cabe preguntarse ¿cuándo comienza la modernidad en los países centroamericanos? Dicho lo anterior, también es válida la pregunta ¿debemos entender la modernidad como el período en el cual llegaron los primeros avances tecnológicos de la segunda revolución industrial a Centroamérica?

Para el autor François-Xavier Guerra, la modernidad en México y Centroamérica llegó en la forma de una "modernidad alternativa" (Guerra, 1992), que se desarrolló a través de las sociedades de amigos del país, las tertulias de pensamientos, la fundación de logias masónicas, en las cuales se discutían las ideas de la ilustración francesa y de los pensadores más avanzados de la época, todo esto a finales del siglo XVIII. Posteriormente, se dieron las independencias en los territorios de ultramar pertenecientes a la corona de castilla, en el marco de las revoluciones hispánicas y la constitución de Cádiz de 1812; el levantamiento del pueblo en Madrid en 1808, en contra de la ocupación francesa; el fenómeno juntero en los territorios hispánicos de ultramar, que comenzó en 1810 y que culminó con las independencias, que para el caso centroamericano se llevó a cabo hasta 1821.

Se trata de una modernidad a nivel de las ideas, en donde los mayores avances tecnológicos deben buscarse en la masificación del uso de la imprenta que buscaba generar el debate en periódicos locales en reducidos círculos intelectuales. En esta modernidad latinoamericana y, sobre todo, centroamericana de esta primera época independentista, se da un debate jurídico en el cual se buscó descubrir al individuo en contraposición al antiguo régimen identificado con la corona española. Sin embargo, la sociedad del Reino de Guatemala era también así, basada en corporaciones, estamentos, grupos oligárquicos, caudillismos y basada en privilegios.

Esta modernidad "alternativa", según las ideas de François Xavier Guerra (1992), es la que dio paso al liberalismo de una segunda época que, a mediados del siglo XIX, estaba ya influenciado por la expansión del capitalismo en su fase de acumulación originaria, de la posesión de la tierra, de la generalización de la propiedad privada, del aumento del poderío de las élites oligárquicas propietarias de la tierra y demás medios de producción y, sobre todo, ligada a las consecuencias de la segunda revolución industrial. Es ahí donde entra la construcción de infraestructura que se presenta como parte de los proyectos implementados por los gobiernos liberales en el marco de la consolidación del estado, pues todos los gobiernos desde 1870, sin excepción, invirtieron en la construcción de vías férreas, ya que estas beneficiaban a las mismas élites agroexportadoras.

Plaanteamiento metodológico

Esta investigación surgió como iniciativa de los autores, a raíz del vacío existente sobre esta temática en la historiografía nacional. De hecho, ningún texto hasta la fecha había tenido como objeto central y particular el estudio de los ferrocarriles en el contexto de la época liberal, a pesar de ser mencionados en textos que tratan sobre la economía del estado salvadoreño en el siglo XIX, como se abordó con anterioridad en el estado de la cuestión.

La importancia que los ferrocarriles tuvieron en la sociedad e historia salvadoreña es innegable, ya que fue el primer y principal medio de transporte durante más de 100 años. Es así como la referencia a los ferrocarriles se encuentra presente en la cultura popular, en la literatura, en el imaginario colectivo, en numerosos grabados y fotografías antiguas, etc.

Durante mucho tiempo fue muy difícil hacer investigación sobre el tema, debido a que no se sabía de la existencia de los archivos de las antiguas empresas ferrocarrileras.

Sin embargo, fue a partir del año 2010, gracias a numerosos proyectos de restauración, clasificación, organización y limpieza de documentos históricos, muchos de ellos de finales del siglo XIX, llevados a cabo por la Comisión Ejecutiva Portuaria Autónoma, CEPA, y por Ferrocarriles Nacionales de El Salvador, FENADESAL, que se logró rescatar esta documentación que hasta ese momento se encontraba olvidada en bodegas y sótanos.

La importancia que los ferrocarriles tuvieron en el desarrollo de la nación salvadoreña va más allá de la esfera económica, pues fueron la punta del iceberg de todo un período histórico del país en el cual los pilares fueron la agroexportación, los ferrocarriles y la intervención extranjera. Sin estos tres elementos es imposible entender El Salvador de principios del siglo XX. Es así como surge la idea de realizar el presente estudio como otra arista de la temática que ambos autores trabajamos en un libro antes publicado. Esta vez se busca hacer un estudio de la relación entre la construcción de los proyectos ferrocarrileros, la consolidación del estado salvadoreño, de la mano de las ideas liberales de civilización y progreso en los gobiernos de la época liberal salvadoreña.

Para realizar este estudio particular, se tuvo que revisar nueva documentación que permitió expandir el marco de análisis. Se trabajó con el Diario Oficial de El Salvador, entre los años de 1883 y 1900, sobre todo en la sección de "Agricultura" en la cual numerosos intelectuales de la época vertían sus observaciones sobre la manera de sacarle el máximo provecho a los cultivos de exportación, sobre todo, del café y el añil. En esta columna estaban presentes los discursos de civilización y barbarie y de modernidad y progreso, estandartes bajo los cuales se buscaba aprovechar los bosques vírgenes salvadoreños.

Por otra parte, se realizó una búsqueda de los discursos de los gobernantes salvadoreños que eran pronunciados en las inauguraciones de las numerosas estaciones de ferrocarril, que desde 1882 empezó a construirse y que, con algunos intervalos, se terminó de construir en 1929. En muchos casos los presidentes se desplazaban al interior del país para presidir las inauguraciones de las estaciones, en estos discursos es donde se presentaba al ferrocarril como símbolo tangible de que una nueva época de civilización y modernidad había llegado al país de la mano de los avances tecnológicos. Esta búsqueda se realizó en rotativos que circulaban en aquella época y en documentación primaria. Estas son solamente algunas de las fuentes de información que sustentan este trabajo.

Análisis y discusión

Con el surgimiento de la Federación Centroamericana en 1824, se suscitó un proceso de construcción de un proyecto federal. Este proyecto no estuvo exento de problemas y de roces entre los Estados que los llevaron, en muchos de los casos, a guerras. En este contexto, el *Estado del Salvador*, como se le conocía en la época, se mantuvo en "continua oposición a la "aristocracia" guatemalteca y a los centralistas", dicho factor generó al interior del estado "un proceso de construcción de su identidad política" (Herrera, 2005), aunque esta última no fue fácil de fortalecer. El Estado salvadoreño, entendido como parte de la Federación, empezó a establecer sus poderes supremos locales, creó un incipiente marco jurídico y formó sus propias milicias. Las autoridades liberales salvadoreñas empezaron a construir

una "identidad política nacional", misma que les permitió afianzar, en cierta medida, su hegemonía sobre el territorio. Cabe destacar que la temprana legislación salvadoreña sentó "las bases constitucionales del liberalismo local". En el periodo de la Federación (1824-1839), las autoridades al frente del Estado salvadoreño quisieron emprender la tarea de forjar una identidad local que, como ha expuesto el historiador Sajid Herrera, podría ser considerada "una primigenia identidad nacional". A pesar de que se apelaba a una comunidad mayor que era "la Federación", sus valoraciones sobre la "Patria" fueron definiendo límites territoriales y simbólicos locales (Herrera, 2005).

En la década siguiente, en 1840, el Estado salvadoreño, como todos los demás Estados que habían formado parte de la República Federal, tuvo que emprender un proyecto de nación totalmente independiente. La sociedad salvadoreña de esa época, mediados del siglo XIX, mantenía todavía mucho de la sociedad que había imperado en la época colonial y perduraban rasgos de una estructura corporativa, es decir, una sociedad compuesta por grupos, entre los que se encontraban las comunidades indígenas, los ladinos, entre otros, mismos que tuvieron un importante protagonismo político y económico. En muchas ocasiones, estos grupos se manifestaron de forma violenta contra el gobierno, en otros casos en apoyo a ciertas facciones de la élite. Sin embargo, estas comunidades indígenas también dejarían su huella en el proceso de construcción del Estado. (López Bernal, 2018, p. 101).

En la década de 1840, el poder central en la nación salvadoreña fue débil y precario. Recientemente, había tomado las riendas de su destino, después del frustrante y desgastante quiebre de la Federación. En los sitios más alejados de la metrópolis, entiéndase a esta como San Salvador, el único poder que se hacía sentir era el de las municipalidades. Esta debilidad del poder central se debía, en buena medida, a una débil economía, escasez de recursos estatales, la inestabilidad política y a una tradición de autonomía local heredada de la época colonial. En el momento en que los primeros gobiernos nacionales buscaron echar a andar una agenda de trabajo debieron recurrir a las municipalidades, que eran las únicas que ejercían en cierta medida un control y sujeción de los territorios (López Bernal, 2018, p. 342).

Los gobernantes que estuvieron al frente del Estado salvadoreño en las décadas de 1840 y 1850 tuvieron objetivos en común: mejorar caminos, equilibrar la deuda externa, mejorar la producción, aumentar los ingresos y consolidar las relaciones internacionales (Turcios, 2015. p. 68). Un aspecto fundamental fue la organización del Ejército y la depuración de las leyes. En la década de 1850, la economía del Estado salvadoreño entró en una "fase de expansión que fue aprovechada por los sectores de propietarios y comerciantes más activos" (Pérez, 2018, p. 387). En esa misma década también se construyó un relativo andamiaje institucional que resultaba básico para las nuevas oportunidades que se estaban presentando. Una de las principales preocupaciones, en función del crecimiento económico que empezaba a vislumbrarse, fue la aprobación de leyes y códigos necesarios para controlar la mano de obra, administrar justicia y la regulación del comercio.

Posteriormente a la disolución de la Federación en 1839, tuvieron que pasar varios años para que todos los Estados se declararan Repúblicas soberanas e independientes. En el caso salvadoreño, esto se hizo en 1859. En esa época, la noción de República estaba fuertemente ligada con "el proyecto nacional centroamericano". (Pérez, 2014, p. 62). A inicios de la década de 1860 se iniciaron cambios relacionados con la economía, fortalecimiento del

poder central y sometimiento del poder local. Estas transformaciones fueron el preámbulo de las posteriores reformas liberales de la década siguiente. La década de los sesenta fue determinante, porque en ella se gestaron las primeras acciones encaminadas a buscar la centralización del poder y se sentaron las bases para echar a andar un proyecto de nación con tintes liberales. Se hizo visible en esos años un aumento del poder del gobierno central, dicho robustecimiento se debió "a la estabilidad política y al cambio de estilo del Ejecutivo" (López Bernal, 2018, p. 344).

Reformas liberales

Posterior al quiebre de la Federación Centroamericana en 1839, surgido a partir de los conflictos entre los integrantes de esta, los incipientes Estados centroamericanos tuvieron que enfrentarse a la vida independiente, con los avatares que este proceso conllevaba. En el caso salvadoreño, durante las primeras décadas de vida independiente se empezaron a establecer los cimientos del nuevo Estado. Sin embargo, fue durante la segunda mitad del siglo XIX, posterior a la caída de Francisco Dueñas en 1871, cuando las autoridades del Estado nacional iniciaron un proceso paulatino y eventualmente exitoso para sacar adelante "una agenda nacional" (Lindo, 2011, p. 43). Dicha agenda tuvo como base un discurso liberal que se sustentaba en el ideario de la búsqueda del orden y el progreso. Durante este período se creó el Ejército, se asentaron las bases de un sistema escolar nacional, se reguló la propiedad de la tierra, se establecieron las bases de la legislación civil y penal, entre otras cosas.

El historiador guatemalteco Arturo Taracena Arriola, considera que el proyecto liberal inició en Centroamérica con la llegada de la Constitución de Cádiz a principios del siglo XIX. Sin embargo, recalca que a partir de 1870: "en Centroamérica ese proyecto se identificó totalmente con el estado", es decir, con la construcción de los Estados independientes surgidos a partir de la ruptura de la Federación Centroamericana (Taracena, 1995, p. 163). Este proyecto liberal se nutrió de ideas surgidas en la Ilustración, especialmente de la que sostenía que existían pueblos con civilización y pueblos sin civilización o en estado de barbarie. Con la Ilustración se sustentó la imagen de pueblos con o sin civilización; en este contexto, la tecnología se convirtió en la razón de ser de la civilización (Taracena, 1995, p. 164). Bajo esta lógica, al observar los avances tecnológicos de una nación se podía identificar si esta estaba encaminada en la senda del progreso o no.

En la región centroamericana, las reformas liberales se llevaron a cabo de forma heterogénea. En la década de 1870, que fue el momento de ascenso de la mayoría de los gobiernos liberales en la región: "no solamente había cambiado el ambiente internacional y las condiciones económicas. La nueva generación de liberales era además pragmática y positivista" (Pérez Brignoli, 1990, p. 95**).** Estos gobiernos liberales buscaban instaurar un nuevo orden institucional que significaba una modificación fundamental en las relaciones de poder. En ese contexto, se llevaron a cabo acciones que diezmaron el poder que la Iglesia católica había ejercido desde la época colonial.

En El Salvador los liberales tomaron definitivamente el poder en 1871. Para esa época, la economía estaba orientada a una política de crecimiento, basada fundamentalmente en

el aumento de la agricultura de exportación (Lindo Fuentes, 2015, p. 213). Por lo tanto, los nuevos liderazgos consideraron que era necesario consolidar la economía en esta dirección mediante otras iniciativas que tendrían un mayor impacto en el país. Cabe mencionar que, en la década de 1870, las exportaciones del café superaron a las del añil, siendo un proceso que se había dado de forma gradual y paulatina. En esa época, hubo un crecimiento considerable del mercado para las exportaciones de café, lo que generó grandes expectativas sobre la prosperidad que atraería dicho cultivo. En 1871, podría decirse que en El Salvador se "estaba comenzando otro periodo de la constitución del Estado que coincidía con la formación de un nuevo gobierno" (Turcios, 2015, p. 74).

Las reformas liberales fueron ejecutadas por los gobiernos de Santiago González (1871-1876), Rafael Zaldívar (1876-1885) y Francisco Menéndez (1885-1890). Uno de los principales objetivos que se buscaba alcanzar con la instauración de estas reformas era la construcción de un Estado laico, es decir: "buscaban la separación del poder civil del eclesiástico" (Valdés, 2011). Se buscaba instaurar un Estado salvadoreño basado en los principios del liberalismo radical que pugnaba por una separación total entre Iglesia y Estado. Las reformas generaron un proceso de transformación política radical en la institucionalidad salvadoreña. En los catorce años de este proceso se redactaron seis constituciones, lo que denota que no fue un proceso sencillo y que, con toda seguridad, los gobiernos liberales tuvieron que enfrentar fuerte resistencia a la secularización del Estado a finales del siglo XIX y principios del XX (Valdés, 2011, p. 48). Asimismo, mediante las reformas liberales se buscó transformar la estructura de la tenencia de la tierra, lo que generó que a finales del siglo XIX se llevara a cabo la privatización de las tierras comunales y ejidales. Esta forma de tenencia de la tierra era considerada por los liberales como un vestigio viviente del modo colonial, que era retrógrado, atrasado y que no encajaba en su concepción del mundo. Los liberales consideraban que el control de la tierra en manos de los indígenas era "injusto y antirrepublicano, una prolongación hasta fines del siglo XIX de los privilegios de casta del período colonial" (Lauria, 2003, p. 255). Se consideraba que las ideas de la población indígena eran contrarias a las de las nuevas autoridades liberales que tenían una fe inquebrantable en el mercado libre.

En El Salvador, el periodo de las reformas liberales se ubica de 1871-1890. En ese periodo se dio la "culminación del proceso de centralización del poder y de consolidación del estado" (López Bernal, 2018, p. 312). Se profundizaron los cambios que se habían iniciado en la década de 1860, referentes a la economía y al trabajo de fortalecimiento del poder central y sometimiento del poder local. En este período se redujeron los espacios de acción de la Iglesia católica, de tal forma que diversas actividades pasaron a ser controladas directamente por el Estado. Estos cambios abarcaron ampliamente el sistema político y, simultáneamente, se ampliaron los mecanismos de control social. Asimismo, se trabajó en la construcción de infraestructura, la cual se abordará más adelante.

El poder liberal se consolidó, en principio, en Guatemala y con ello se exigía que en Honduras y en El Salvador se establecieran gobernantes amigos. A ello se debe que, en el caso salvadoreño, las reformas liberales tuvieran una fuerte influencia guatemalteca. Fue en el gobierno de Rafael Zaldívar (1876 a 1885), que se implementaron la mayor parte de estas reformas. Posteriormente, con Francisco Menéndez se abrió: "un periodo de gobiernos militares autoritarios", "caracterizados por un liberalismo positivista y pragmático

plasmado en la Constitución de 1886" (Pérez Brignoli, 1990, p. 98). Para finales del siglo XIX, era una élite con características similares la que detentaba el poder en la mayoría de los países centroamericanos. El historiador argentino Héctor Pérez Brignoli, los describe así: "terratenientes, comerciantes, sectores medios urbanos, hay también muchos advenedizos y no pocos conservadores recién conversos", entre otros (Pérez Brignoli, 1990, p. 104). Este grupo de "nuevos empresarios" al frente del poder político se va a caracterizar por tener una peculiar visión de las oportunidades de inversión, lo que les asegurará el éxito en su mayoría de proyectos comerciales, principalmente en los relacionados al cultivo de café. Cabe mencionar que, a finales del siglo XIX, buena parte de exportadores de la región centroamericana hizo un viraje hacia la exportación de café, considerando los beneficios económicos que este ofrecía. En este sentido, los esfuerzos liberales estuvieron "dominados por exportadores de café emergentes, quienes por lo general se identificaban con el partido liberal" (Schneider, 2014, p. 106).

Las reformas liberales que se implementaron a partir del ascenso de los gobiernos liberales, a finales del siglo XIX, propiciaron importantes cambios a nivel económico, político y respecto a las relaciones del Estado- Iglesia. Estos cambios, en alguna medida, complementaron las transformaciones que se venían gestando desde 1860. El historiador Carlos López Bernal, considera que "El rasgo más importante de las reformas liberales no fue su radicalidad, sino su continuidad", ya que, "aunque los sobresaltos políticos no desaparecieron, ninguna de las "revoluciones" del periodo consideró siquiera anular o cuestionar los cambios realizados anteriormente" (López Bernal, 2008, p. 1772). Es decir, que los gobiernos de la época buscaron consolidar y profundizar los cambios y proyectos de sus antecesores, lo que facilitó que buena parte de sus objetivos se concretaran y se mantuvieran en el tiempo.

Infraestructura

En la región centroamericana, una de las principales acciones que ejecutaron los gobiernos liberales fue la de "ordenar los recursos existentes con el objetivo de favorecer la incorporación de estos países en el mercado mundial" (Fonseca, 1996, p. 93). La mejor forma de incorporarse al mercado internacional era desarrollar una economía agroexportadora fuerte y robusta. Sin embargo, los beneficios de esta economía iban a ser monopolizados por un pequeño grupo de comerciantes y terratenientes que dominaban el poder político de la época.

En el caso salvadoreño el cultivo del café resultó atractivo para la élite a raíz de los beneficios que Costa Rica estaba obteniendo de este producto. En la década de 1840, se abogaba para que el Estado salvadoreño siguiera el ejemplo de ese país vecino. La situación política no era la mejor y esto generaba inseguridad al cultivo. Sin embargo, se llevaron a cabo transformaciones, a nivel interno y externo, que finalmente favorecieron al cultivo del café y lo hicieron más atractivo en consideración con otros productos. De tal forma que, a mediados del siglo XIX, "la relativa estabilidad de la vida política mejoró el clima para la inversión y el Gold Rush en California marcó el punto de partida para la mejora de los servicios de transporte y la baja de sus costos" (Lindo Fuentes, 1994, p. 61.) Los factores antes mencionados favorecieron al cultivo del café más que a otra actividad económica.

La fiebre del oro en California dinamizó el tráfico a lo largo de la costa del Pacífico y con ello los costos de transporte se redujeron, lo que resultó en un considerable beneficio para los exportadores de café. De tal forma que "las exportaciones de café, que habían iniciado en 1855, se ubicaron en un 35% de las exportaciones totales en 1874 y llegaron hasta el 80% en 1892" (Lindo Fuentes, 2002, p. 180). Después de 1880, es claro que este producto va a dominar las exportaciones y, por ende, los intereses de los cafetaleros por expandir el cultivo van a estar íntimamente ligados al proceso de privatización de las tierras comunales y ejidales, que se llevaron a cabo en el marco de las reformas liberales.

La fiebre del oro en California resultó, desde el punto de vista del transporte, un golpe de suerte, ya que la pésima red de caminos en la región centroamericana, que era el principal obstáculo al comercio "se vio superada en gran medida de un día para otro". El incremento del crecimiento económico en California cambió el panorama, ya que estimuló "la actividad comercial por la costa del océano Pacífico de una manera jamás conocida hasta entonces" (Lindo Fuentes, 2002, p. 127). A mediados del siglo XIX, el impacto de la fiebre en el transporte marítimo empezó a percibirse con matices de permanencia. En ese contexto, los gobiernos centroamericanos firmaron contratos con una compañía naviera estadounidense para que ofreciera un servicio mensual de cabotaje. Cuando este comenzó a operar en 1854, incluía en su itinerario algunos puertos salvadoreños. Al incrementarse el comercio asociado con la fiebre del oro, en el caso salvadoreño, los impuestos de importación se tornaron en una fuente segura y creciente de ingresos fiscales. En ese contexto, estos impuestos eran fáciles de controlar puesto que entraban solamente por tres puertos al Estado salvadoreño: La Unión, Acajutla y La Libertad (Pérez, 2018, p. 135).

En la primera mitad del siglo XIX, el añil fue el producto que dominó las exportaciones del Estado salvadoreño. Hasta 1855, la mayoría de las exportaciones del añil se hacían a través de los puertos del océano Atlántico, estas se transportaban en trenes de mulas que tardaban semanas en llegar al puerto del enclave británico en Belice, en la costa del océano Atlántico. Este proceso era viable en el caso del añil, pero no lo resultaría en el caso del café, un producto que ya empezaba a cultivarse en la región centroamericana. En 1855, se inauguró el ferrocarril de Panamá, este sería el primer ferrocarril en la región centroamericana. La apertura del ferrocarril dio la oportunidad a los Estados centroamericanos de ampliar su participación en el comercio internacional a través del acceso a rutas más directas y medios de transporte más baratos. El ferrocarril que atravesaba el istmo, uniendo los dos océanos, se combinó con un servicio de vapores que vinculaba los puertos en el Pacífico de Centroamérica con Panamá. De tal manera que "los productos centroamericanos se podían trasladar fácilmente al puerto panameño de Colón, en el Atlántico, utilizando los servicios del nuevo ferrocarril (Lindo Fuentes, 2015, p. 211).

La construcción del ferrocarril panameño fue uno de los principales factores que hicieron viable el cultivo del café. Su inauguración inició una nueva era para la región centroamericana y, particularmente, para El Salvador, ya que la carencia de una salida al océano Atlántico se hacía sentir en la economía (López Bernal, 2007, p. 54). En ese sentido, el gobierno se enfocó en dos tareas principales: atraer a las empresas navieras a los puertos salvadoreños, por lo que el gobierno les entregó subvenciones, y mejorar los caminos del interior del país hacia la costa. Cabe destacar que el cultivo del café se convirtió en una

empresa comprometedora cuando la costa del Pacífico se tornó comercialmente activa a raíz de la fiebre del oro en California.

Asimismo, a finales del siglo XIX, los gobiernos dieron "prioridad a las necesidades del cultivo del café y a los intereses de los cafetaleros" (Lindo Fuentes, 2015, p. 214). El cambio institucional que se dio en el periodo de los gobiernos liberales buscaba "liberar los recursos necesarios para el desarrollo de una economía de exportación" (Pérez Brignoli, 1990, p. 95). Sin embargo, los beneficios de esta economía iban a ser monopolizados, en gran medida, por un selecto grupo de terratenientes y comerciantes.

Ferrocarriles en El Salvador: símbolo de progreso.

La ruptura del pacto colonial y la disolución de la federación centroamericana dieron paso a la consolidación de los Estados centroamericanos. Las primeras estructuras estatales salvadoreñas, tal como lo señala la historiadora española Clara Pérez Fábregat: "se conformaron a partir de los intereses económicos de un sector social vinculado a la producción y comercialización del añil", (Pérez Fábregat, 2015, p. 355), hasta mediados del siglo XIX, aproximadamente. Sin embargo, desde mediados de 1850 se reorientaron "las fuerzas dominantes que apuntaron hacia un nuevo proyecto económico y luego político" (Pérez Fábregat, 2015, p. 359).

La llegada al poder de los liberales significó el inicio de otro periodo de la construcción del Estado salvadoreño, que coincidía con la formación de un nuevo gobierno. El proyecto liberal se proponía "dotar al Estado de los elementos que le permitieran visualizar y controlar al conjunto de la población, y a la vez inculcar en ella el pensamiento progresista promovido por la clase gobernante" (López Bernal, 2007, p. 69). Según el pensamiento positivista, era imperioso que el Estado tomase el papel de impulsor del progreso. Con la consolidación de los gobiernos liberales se generó un contexto favorable para que el Estado salvadoreño pudiera reivindicar su soberanía al interior del territorio, pero también a nivel regional. El historiador Carlos López Bernal, señala que fueron tres los principales puntos en la agenda de los gobiernos liberales: "fortalecimiento del Estado, el desarrollo de una infraestructura básica (carreteras, puertos, telecomunicaciones, etc.), y la modernización del sistema legal" (López Bernal, 2007, p. 69).

El desarrollo de una estructura básica fue prioridad en la agenda de los gobernantes de finales del siglo XIX. El considerable crecimiento de los recursos financieros permitió que el gobierno pudiera poner énfasis en el desarrollo de obras públicas. Estas obras públicas fueron principalmente las carreteras, las telecomunicaciones y el ferrocarril. En este último rubro se habían planteado diversos proyectos que no habían tenido la suerte de ser ejecutados. En 1853, Ephraim Squier, encargado de negocios para Centroamérica por los Estados Unidos, promovió "un ferrocarril interoceánico desde el Puerto Cortés hasta el Golfo de Fonseca, pasando por el valle del Goascorán en El Salvador" (García Castro y Cortez Ruiz, 2018, p. 21). Sin embargo, dicho proyecto no fue ejecutado debido a diversas desavenencias entre los gobiernos involucrados, aunado a ello estuvieron los problemas financieros que desvalorizaron la obra.

La construcción de una red ferroviaria en El Salvador fue uno de los principales objetivos que se propusieron alcanzar los gobiernos liberales de finales del siglo XIX y principios del XX. El ferrocarril fue "la empresa más perseguida por los gobiernos salvadoreños", la razón primordial de ello era que reunía un conjunto de características que lo hacían atractivo, ya que "aparte de su mayor capacidad de carga y velocidad, era el ruidoso y espectacular símbolo del progreso, que vendría a confirmar que el país se incorporaba de lleno a la civilización" (López Bernal, 2007, p. 55).

Los primeros proyectos planteados, al interior de la República, para la construcción de los ferrocarriles se llevaron a cabo en la década de 1870. Estos primeros esfuerzos fueron poco halagadores. En el gobierno del mariscal Santiago González se firmó un contrato con Juan Bueron, en 1872; este fue el primer proyecto de construcción de ferrocarril en el Estado salvadoreño. Esta contrata proponía la construcción de tres líneas que conectarían los puertos con las ciudades más cercanas: Acajutla con Sonsonate y Santa Ana; Puerto de la Libertad con Santa Tecla; y el Puerto de La Unión, conocido también como Puerto Cutuco, con San Miguel y San Salvador. Sin embargo, aunque las proyecciones de la contrata eran amplias, el resultado de esta contrata finalmente fue la construcción de 13 kilómetros de vía de Santa Tecla a San Salvador, bajo el sistema de ferrocarril halado por caballos, al que se le conoció como el "tranvía de sangre" (García Castro y Cortez Ruiz, 2018, p. 27). Estos serían los primeros esfuerzos para echar a andar una red de ferrocarriles en el país. A partir de la administración del mariscal Santiago González, todas las administraciones que le sucedieron tuvieron que ver con empresas y empresarios ferrocarrileros.

Rafael Zaldívar asumió la presidencia constitucional del estado salvadoreño en julio de 1876. Durante su gestión se "impulsó el cambio de régimen de propiedad de la tierra, aboliendo los terrenos comunales y los ejidos en 1881 y 1882". El gobierno de Zaldívar, de 1876 a 1885, buscó transformar el país "de acuerdo a las concepciones liberales y capitalistas de la época". Las principales medidas que decretó formaron parte de un amplio proceso de "transformación de la propiedad, el paisaje y de la riqueza" (Turcios, 2015, p. 76). En torno a la transformación del paisaje, el principal elemento que lo propiciaría sería el ferrocarril, que, como destacamos anteriormente, resultaba el proyecto más atractivo para los gobernantes liberales salvadoreños.

El ferrocarril en el occidente salvadoreño

En el gobierno de Zaldívar se impulsaron los primeros proyectos exitosos para la construcción de la vía férrea en El Salvador. Estos proyectos estuvieron enfocados en la zona occidental del país, debido a que en esa zona se ubicaban, mayoritariamente, los cultivos de café. De tal forma que resultaba necesario un medio de transporte que facilitara la movilidad del producto. Para la década de 1880, el cultivo de café estaba en crecimiento y había logrado grandes niveles de exportación. El añil por su parte, que había sido el motor de la economía salvadoreña, había empezado a decaer desde los setenta y su golpe de gracia se dio en 1896, a raíz de la crisis económica que vivió el país, aunado a la invención de un sustituto sintético del color del añil (Lindo Fuentes, 2002, p. 195). En cuanto al café, su exportación creció sustancialmente en las últimas décadas del siglo XIX, ya que "constituían

el 35% de las exportaciones totales en 1874 y el 80.7%, en 1892" (Lindo Fuentes, 1994, p. 76). En la administración de Rafael Zaldívar se firmaron varias contratas para la construcción de líneas ferroviarias. El primer tramo construido en el occidente del país fue el que se extendía desde el Puerto de Acajutla hasta la ciudad de Sonsonate. La construcción de este tramo fue "producto de una contrata celebrada el 29 de noviembre de 1881, entre Antonio J. Castro, en representación del gobierno salvadoreño, y el concesionario Francisco Camacho" (García y Cortez, 2018, p. 31). Las locomotoras arribaron al Puerto de Acajutla el 30 de abril de 1882, y el primer viaje se realizó el 4 de junio de ese mismo año.

Los gobiernos de finales del siglo XIX en El Salvador afianzaron su discurso en el liberalismo como ideología política. De tal manera que las principales ideas que guiaron sus proyectos y acciones fueron las ideas de orden, progreso y civilización, entre otras. Una de las aspiraciones primordiales de estos gobiernos fue la de encaminar a la nación salvadoreña en la vía del progreso y la civilización. En ese sentido, la inauguración del primer tramo del ferrocarril en Sonsonate hacía tangible esa aspiración y anhelo de los gobernantes liberales de la época. La inauguración del primer tramo del ferrocarril de Acajutla a Sonsonate fue toda una celebración. Se realizaron una serie de actividades desde el 13 al 17 de julio de 1882. El 15 de julio, el presidente se hizo presente en la recién terminada estación de Sonsonate. Ese día se dieron varios discursos por algunos de los representantes del gobierno y autoridades diplomáticas de Guatemala. El *Diario Oficial* destacó lo siguiente al referirse a los homenajes de las municipalidades de la región hacia el presidente Zaldívar:

> Nada más justo si se considera el jigantesco [*Sic*] impulso que el Ciudadano Presidente le ha dado a la nación en la vía de su progreso, por medio de la locomotora, la misma que, no muy tarde, llegará a uno de los principales centros de la producción de la República, como lo es el departamento de Santa Ana. (*Diario Oficial*, 18 de julio de 1882, p. 57)

La percepción del ferrocarril como símbolo tangible de progreso se hizo manifiesta en los discursos que se pronunciaron en relación con la inauguración del ferrocarril en el occidente salvadoreño. Fue evidente el regocijo de los munícipes, los empresarios y los funcionarios públicos, que tenían en común que consideraban que con la llegada de los ferrocarriles el estado salvadoreño entraba en una etapa de civilización.

El ferrocarril fue considerado como un símbolo del progreso por los gobiernos liberales de Latinoamérica de finales del siglo XIX, El Salvador no fue la excepción. La época de expansión de los ferrocarriles en Latinoamérica se ubica en los años 1870-1914 (Kuntz, 2015). En el caso salvadoreño, el período del desarrollo de la vía se ubica desde 1872, momento en que se firmó la primera contrata que se llevó a ejecución, hasta 1929, año en que se terminó de construir la vía correspondiente al ferrocarril internacional. El gobierno salvadoreño, al igual que otros gobiernos de tinte liberal de la época, incorporó a su discurso la idea del ferrocarril como símbolo del progreso. Desde las inauguraciones de los primeros tramos del ferrocarril se hizo alusión al hecho de que la locomotora era una muestra tangible de que el país estaba empezando a alcanzar el progreso. Ese elemento discursivo estaría presente durante todos los años que demoró la construcción de la vía, sesenta aproximadamente.

En la década de 1880, mientras se continuaba el fortalecimiento estatal, se trabajaba en la construcción de infraestructura (López Bernal, 2018, p. 313). Los gobiernos tuvieron

como uno de sus principales proyectos la expansión de la vía férrea. En ese sentido, en 1884 se completó la construcción del tramo comprendido entre Sonsonate y Armenia. Se tenía previsto construir el ramal hasta Santa Ana; sin embargo, la guerra contra Guatemala obligó a paralizar los trabajos.

Rafael Zaldívar estuvo al frente del gobierno durante nueve años. Sin embargo, hubo un fuerte descontento en un sector de cafetaleros y comerciantes que conformaron un movimiento opositor "que derrotó al régimen en junio de 1885, acusándolo de tiránico y corrupto". Le siguió en el poder Francisco Menéndez, que representaba a los propietarios medianos que habían manifestado su oposición al gobierno anterior, él personificaba la "revolución de 1885", en el sentido que se había propuesto la "reorientación de economía, la política y el país". Durante el mandato de Menéndez se fundó el Banco Occidental. Asimismo, la Constitución que se decretó en su gobierno, en el año de 1886, "representó el ideario liberal cafetalero y estuvo vigente hasta 1939" (Turcios, 2015, pp. 78-79).

En 1885, se debieron hacer algunos cambios en la contrata inicial firmada en 1881, para dar continuidad a los trabajos de construcción del ferrocarril en el occidente salvadoreño. En ese mismo año, la comisión revisora de contratas "estableció las nuevas condiciones para continuar con la obra", el nuevo contrato se firmó a finales de 1885 entre el Estado salvadoreño y Francisco Camacho, en representación de The Salvador Railway Company Limited. Esta sería la empresa inglesa encargada de concluir los trabajos en la zona occidental y de administrar dichos ferrocarriles (García Castro y Cortez Ruiz, 2018, p. 38).

La obra del ferrocarril siguió avanzando y el 25 de mayo de 1889 se inauguró la sección que conducía de Amate Marín a Ateos. Asimismo, el 15 de mayo de 1890, se dispuso para servicio al público la estación de La Ceiba del Guarumal. Bajo la administración de Menéndez se construyeron tres secciones del ferrocarril de occidente: de Armenia a Amate Marín, de Amate Marín a Ateos y de Ateos a la Ceiba del Guarumal, entre los años 1885 y 1890 (García Castro y Cortez Ruiz, 2018, p. 43). El ferrocarril fue la obra que se prestó para hacer visible ante la población el progreso que el país estaba logrando. Cada vez que se inauguraba un tramo de la vía, resultaba la ocasión propicia para que el gobierno en turno lo expusiera como una obra que encaminaba a la nación por el sendero del progreso.

La zona occidental fue la primera en conectarse a través del tendido ferroviario en El Salvador. Esta prioridad respondió en alguna medida, tal como se destacó con anterioridad, a la preponderancia de occidente debido a su alta producción cafetalera. Para la década de 1880, el café había crecido considerablemente, y estaba dando augurios de un futuro próspero a los gobernantes de la época. De tal forma que se trabajó para que la línea férrea conectara, en principio, esta zona de la República salvadoreña con el puerto de Acajutla. En junio de 1891, la obra del ferrocarril estaba avanzando desde la estación de La Ceiba rumbo a Santa Tecla. Sin embargo, el 1 de abril de 1894, el gobierno firmó una contrata con la compañía Central American Public Works Company Limited (AGN. Ferrocarril de Santa Ana: Contrata Primitiva, 1° de abril de 1894). Esta contrata sería conocida como la contrata Castro-Kelly, debido a que la habían firmado Adolfo Castro, por parte del gobierno, y Mark Jamestown Kelly por parte de la compañía inglesa y marcaría la culminación de la construcción y del trazado de la vía en el occidente hasta Santa Ana y San Salvador, partiendo del Puerto de Acajutla (García y Cortez, 2018, p. 55).

El ferrocarril llegó a la ciudad de Santa Ana, la ciudad principal del occidente salvadoreño, en la última década del siglo XIX. Entre abril de 1895 y 1896, se construyeron las estaciones de Sitio del Niño, Santa Rosa y La Joya. El 17 de julio de 1896, arribó la locomotora a la estación de Santa Ana en su primer viaje de prueba, procedente de la estación de Ateos, habiendo pasado por Santa Rosa y La Joya. Las fiestas de inauguración del ferrocarril en Santa Ana se llevaron a cabo los días 27 y 28 de julio (García Castro y Cortez Ruiz, 2018, p. 57). El *Diario Oficial* dio cuenta de algunos de los discursos que se pronunciaron en tal inauguración; dichos discursos dejaron de manifiesto que el ferrocarril simbolizaba el progreso y que estaba llegando a la ciudad cafetalera por excelencia. Carlos F. Aragón, distinguido ciudadano de Santa Ana, dijo: "Catorce años hace en un día como éste y en fiesta semejante, llenos de verdadero júbilo celebrábamos la llegada del carro del progreso a la ciudad de las palmeras", haciendo alusión a la inauguración del ferrocarril en Sonsonate, además, destacó que, en esa fecha, julio de 1882, se tenía la proyección de llevar la locomotora hacia Santa Ana en los próximos dos años, algo que no se logró sino 14 años después y habiendo sorteado una infinidad de situaciones en el camino. Finalmente, Aragón señalaba:

> Estaba escrito que el placer en todas sus manifestaciones, la satisfacción en todos los espíritus no debían sentirse en su verdadero apogeo, hasta que, bajo el imperio de la paz y de un Gobierno de leyes que se desvela por el bien nacional, apareciera [el ferrocarril en Santa Ana] con todo su lujo de luz, la aurora hermosa del 28 de julio de 1896. (Inauguración del ferrocarril occidental de Acajutla a Santa Ana. Archivo General de La Nación)

El ferrocarril marcó, desde la perspectiva del discurso oficial, el inicio de una nueva era en El Salvador. En el contexto de la inauguración de la estación del tren en Santa Ana, el *Diario Oficial* se refirió a dicho acontecimiento de la siguiente manera: "El silbido de la locomotora ha anunciado a los hijos de la heroica ciudad una nueva era de civilización y de progreso para la patria salvadoreña" (Inauguración del ferro-carril de Santa Ana. *Diario Oficial*, 29 de julio de 1896, p. 1233). En el acto inaugural brindó su discurso a nombre del gobierno el Dr. Francisco Martínez, quien destacó:

> Todas las sociedades se mueven siguiendo una marcha civilizadora... Nosotros también hemos entrado en ese movimiento progresista, y nos tiene reunidos en este lugar, la inauguración de una de las obras más importantes que hemos efectuado, durante nuestra vida independiente. (*Diario Oficial*, 10 de agosto de 1896, p. 1274)

La idea de que el país se estaba enrumbando a una nueva era fue una de las principales bases que sustentaron el discurso de los gobiernos liberales de la época. En adelante, este tipo de discursos será recurrente en casi todos los actos de inauguración de tramos de la vía férrea. Asimismo la inauguración de cada tramo del ferrocarril construido permitía promover la imagen del gobernante que lograba completar dicho tramo (López Bernal, 2007, p. 58).

Los proyectos liberales de la región centroamericana se nutrieron de las ideas surgidas en la Ilustración, entre las que destacaba la que sostenía que existían pueblos con civilización y pueblos sin civilización o en estado de barbarie. Un pueblo bárbaro era aquel que aún no había salido de su estado de infancia, ya que el progreso sería la única vía para salir de tal estado. Con la Ilustración se sustentó la imagen de pueblos con o sin civilización; en este contexto, la tecnología se convirtió en la razón de ser de la civilización (Taracena, 1995, p.

164). Bajo esta lógica, al observar los avances tecnológicos de una nación se podía identificar si estaba encaminada en la senda del progreso o no. Cabe mencionar que el ferrocarril (locomotora), a finales del siglo XIX, fue considerado como el elemento que hacía evidente los avances tecnológicos de la época.

El ferrocarril, en términos generales, fue el medio que dinamizó los transportes en el mundo a finales del siglo XIX y principios del XX. Siguiendo la lógica del período, después de desarrollar un incipiente sistema de carreteras, el siguiente paso de los países fue adquirir ese gran símbolo del progreso de la era victoriana: el ferrocarril (Gudmundson y Lindo Fuentes, 1995, pp. 39-40). El arribo de la locomotora, desde la percepción de los gobernantes y la población, personificaba la llegada del progreso a las diversas localidades. El ferrocarril sería el medio de transporte que contribuiría a dinamizar la economía y a facilitar la movilidad de la población. El transporte de la mercancía se podría hacer de manera más ágil y ello traería beneficios directos a la economía de agroexportación que, para finales del siglo XIX, estaba sostenida esencialmente por el cultivo del café, cultivo que seguiría creciendo con el paso de las décadas.

En los albores del siglo XX, la vía férrea de occidente llegó hasta San Salvador. Hacia febrero de 1900, estaban construidas las estaciones de Sitio del Niño-Nejapa y Nejapa-Apopa, y estaba en construcción la última sección hasta San Salvador. La inauguración de la estación en San Salvador se llevó a cabo el domingo 15 de abril de 1900, en el gobierno del general Tomás Regalado. Este hecho fue presentado por su gobierno como "un triunfo del progreso". Más de seis mil personas asistieron al acto, participó la Banda de los Supremos Poderes y hubo una presentación de ópera en el Teatro Nacional. Durante la inauguración de la estación capitalina, brindó un discurso el general Juan José Cañas. El *Diario del Salvador* manifestó sobre el acto de apertura:

San Salvador estuvo ayer animadísimo. Fue de fiesta general. Se sintió palpitar el alma de este pueblo, gozoso por el triunfo del progreso al amparo de la paz y debido al esfuerzo patriótico del gobierno del General Regalado (El ferrocarril en San Salvador: solemne inauguración ayer gran fiesta popular. *Diario del Salvador*, 16 de abril de 1900).

Con la llegada del ferrocarril a la capital salvadoreña, se iniciaba una nueva etapa del desarrollo de la nación. A partir de ese momento, se acortaban las distancias en el occidente de la República, se contaba ya con un medio de transporte moderno que permitiría trasladar las exportaciones hacia el Puerto de Acajutla desde el principal centro de cultivo del café: la ciudad de Santa Ana.

Banca y ferrocarriles

En este apartado se brinda un panorama sobre la relación entre el desarrollo de la banca nacional, los proyectos de construcción de ferrocarriles y los discursos liberales de la época, que hacían énfasis en el progreso, modernidad, orden y civilización. Se dará cuenta de la importancia de la caficultura como motor de la economía, que evidenció la necesidad de bancos y, a su vez, de la modernización de medios de transportes.

El primer intento de fundación de un banco en El Salvador se dio en 1867. El Gobierno firmó una contrata con el ciudadano británico William Francis Kelly, que junto a otros

accionistas y con el capital de 200,000 libras iniciaría esta institución, sin embargo, no se concretó. Posteriormente, en 1881, el Secretario de Fomento del Gobierno de El Salvador firmó otra contrata para la creación de un banco con Marco Jamestown Kelly, también británico; no obstante, esta iniciativa tampoco surtió efecto. Hubo otros intentos, igualmente relacionados con Gran Bretaña, tal fue el caso del viaje que emprendieron los señores Valle y Trigueros a Londres con la misión de encontrar a los señores Katengell y Campbell para conseguir un empréstito a nombre del gobierno (Acosta, 2014). Cabe mencionar que el señor Marco Jamestown Kelly, fue el primer gerente de la empresa del primer ferrocarril que tuvo El Salvador en 1881. Además, fue elegido Cónsul de El Salvador en Londres (García Castro y Cortez Ruiz, 2018).

El rubro de los ferrocarriles resultaba atractivo y prometedor, al igual que el bancario, debido a las generosas condiciones de las concesiones otorgadas. A estas concesiones legales se les conocían popularmente como "contratas". Como se destacó anteriormente, la primera de estas se firmó en 1881 con una empresa de capital británico. Según el arreglo realizado con el intermediario, el gobierno salvadoreño pagaría un real por cada botella de aguardiente, el 10% de impuestos marítimos a la importación, impuestos por la venta de terrenos baldíos, impuestos a la concesión de estancos y una parte entregada directamente del fisco, todo esto para la construcción del ferrocarril. La empresa inició con un capital de 400,000 pesos, la firma inglesa The Salvador Railway Public Works Company construiría la obra y llevaría la administración (García Castro y Cortez Ruiz, 2018).

Con la fundación del Banco Internacional en 1880 y la firma de la contrata ferrocarrilera de 1881, se dio luz verde para la construcción del ferrocarril. Su primer viaje se realizó el 4 de junio de 1882 y las fiestas de inauguración ocurrieron entre el 13 y el 17 julio. En los discursos de inauguración se expresaron las razones del porqué esta obra había sido urgente para la nación salvadoreña. Para las autoridades del gobierno, con la inauguración del ferrocarril, el país había entrado en una nueva época. En uno de los discursos, el ciudadano Teodoro Moreno, representante de la Asamblea Nacional dijo:

> Todo progresa en la América-Central, en esta tierra virgen, llamada a formar más tarde, con las demás naciones latino-americanas, la gran confederación concebida por Bolívar; en esta tierra de promisión, las ciencias, las artes y la industria florecen… Pudiera decirse que esa mejora llama a otra mejora: las enumeradas no bastaban a satisfacer la sed de progreso y se concibió la idea de los ferro-carriles… (Moreno, 1882)

En otra parte del discurso el mismo expositor menciona otros "elementos de progreso":

> Convencido el Cuerpo Legislativo y el ilustrado Gobierno del Doctor Zaldívar de que para asegurar y mejorar tal situación era necesario dar al pueblo reformas liberales, que conciliando sus costumbres, representaran la idea salvadora de la democracia, la libertad y la república; no temieron proceder en consonancia con las exigencias del tiempo. En efecto, señores: se decretó la libertad de cultos, el registro civil, la libertad de enseñanza, el matrimonio civil, la secularización de los cementerios… la extinción de las tierras comunales y de ejidos, distribuyéndose en propiedad entre los hijos del pueblo… hasta los bosques seculares, al influjo del progreso agrícola, son ya campos fructíferos… (Moreno, 1882)

Para los gobiernos de la época, el ferrocarril, junto con la vía y la empresa con sus activos eran "elementos de progreso", así los describieron para justificar la necesidad de continuar con la construcción, de esta forma se repitió así el binomio: progreso=prosperidad (progreso es el camino que llevaría a la prosperidad) y el ferrocarril era el medio de transporte que haría posible recorrer este camino.

Pero no solo los hombres de negocios estaban en esta línea de pensamiento, también los intelectuales, siendo el más representativo de ellos David Joaquín Guzmán, célebre escritor liberal, naturalista y estudioso de la geografía centroamericana. Guzmán en numerosos escritos aseguró que mediante la ciencia se dominarían los productos de la agricultura y con la llegada de los inventos, más la educación de la población, se lograría encaminar a la nación salvadoreña a otra época. Sus escritos se publicaban en los periódicos nacionales, era notorio que Guzmán estaba convencido de que la ciencia era la ruta para la prosperidad, es por ello que se dedicó como ningún otro a estudiar la agricultura, historia y geografía. Como pensador liberal, consideraba que la mejor forma de generar riqueza era con el uso de avances tecnológicos que permitieran dominar la naturaleza. En relación con lo anterior, además de estudiar los recursos del país, estudiaba los avances que se habían hecho en infraestructura.

Joaquín Guzmán fue cronista de la construcción del camino hacia el Puerto de La Libertad, el más próximo a San Salvador. Los trabajos se llevaron a cabo en 1908 y despertaron mucha expectación en la población. Asimismo, Guzmán se dio a la tarea de mantener informada a la población sobre la construcción del camino que iba hacia el oriental departamento de San Miguel y del camino al Puerto de La Unión. Fue cronista de la construcción de la carretera que unía a San Salvador con los poblados de Nejapa, Santa Tecla y Apopa. Según sus mediciones, para principios de siglo XX, El Salvador tenía 11,657 kilómetros de carreteras construidas. Se interesó también por el estudio de los ferrocarriles. En un escrito menciona:

> En resumen, las vías ferrocarrileras de El Salvador están representadas por las siguientes empresas: The Salvador Railway, CL., International Railway of Central America, y Ferrocarril de San Salvador a Santa Tecla. La primera tiene en explotación 159 kms., la segunda 134, y la tercera 12; total, 305 kms... Hay dos líneas de tranvías: una en Sonsonate, que une a esta ciudad con Izalco, y recorre unos 10 kms., y otra en la capital, empresa que prestan a la circulación capitalina muy importante servicio. Esta línea tiene en explotación 19,968 kms... (Guzmán, 2000)

A pesar de que Guzmán era uno de los pensadores liberales cuyas contribuciones han llegado hasta nuestra época, no fue el único. En el *Diario Oficial* de El Salvador se encuentran sendos debates y columnas informativas sobre temas agrícolas, escritos por otros personajes ilustres de la época. Por ejemplo, el del cónsul salvadoreño en Gran Bretaña, el señor Kelly, quien era, además, columnista del *Diario Oficial* en donde, a menudo, daba su apreciación de la riqueza natural que poseía El Salvador en cuanto al potencial de la tierra para cultivos de exportación.

Tal parece que, con la inauguración del primer tramo del ferrocarril, se generó expectativa por las tierras con vocación agrícola, bajo la premisa de dominar la naturaleza

virgen e indómita, la cual debía ponerse en función del comercio. Se publicaban en el *Diario Oficial* artículos de agricultura de otras latitudes, sobre todo, en la sección "reproducciones", donde se pueden encontrar artículos de los siguientes periódicos: *La asociación rural del Uruguay,* de *El Independiente* de Santiago de Chile o del *Boletín comercial de New Orleans*, para ilustrar a los inversores salvadoreños. En el **Cuadro 1** se presenta una muestra de las temáticas agrícolas estudiadas.

Cuadro 1. Tópicos agrícolas y de tecnología publicados en la sección "reproducciones" del Diario Oficial de El Salvador en enero de 1884

Periódico	Temática
Asociación rural del Uruguay	Influencia de los meteoros en la vegetación.
Sin referencia	Aves domésticas: gallina de Polonia, gallina de Hamburgo, gallina de Batán, gallina ponedora, número de gallinas por gallo.
El Independiente de Santiago de Chile	Presión ejercida por la atmosfera sobre el cuerpo humano
Sin referencia	Medios de conocer la impureza del agua
Sin referencia	Trigos y harinas
Sin referencia	Higiene del ganado
Sin referencia	Máximas y principios agrícolas
El boletín comercial de New Orleans	El *Cow pea* para extirpar las yerbas, raíces del maíz, destrucción de insectos, máquinas a vapor, azúcar de la sandía, prosperidad de las destilerías alemanas
Sin referencia	Higiene rural
Sin referencia	cultivo del algodón
Asociación rural del Uruguay	Ovejas: sarna
Sin referencia	Algodón, caña de azúcar, ganado
El Independiente de Santiago de Chile	El "Great Eastern" el vapor más grande del mundo

Nota: Elaboración propia con base en *Diario Oficial* del 1 de enero al 29 de junio de 1884, tomo 16.

El occidental departamento de Santa Ana fue una localidad que gozó de relativa riqueza. Junto a Ahuachapán, eran los departamentos que concentraban la mayor parte de tierras aptas para el cultivo del café. Tal como se destacó en apartados anteriores, no fue una sorpresa que la vía del ferrocarril se proyectara atravesar por varios poblados y fincas productoras en esta zona, en los proyectos ferroviarios iniciales de finales del siglo XIX. El primer viaje en locomotora a Santa Ana se realizó el 17 de julio de 1896 y fue entre el 27 y 28

de ese mes que se llevaron a cabo las fiestas de inauguración. Los gobernantes de la época realizaron una fiesta digna de recordarse, haciendo notar que el país "estaba entrando a una nueva etapa de su historia" (García Castro y Cortez Ruiz 2018). En esta ocasión el presidente Rafael Gutiérrez destacó en su discurso lo siguiente:

> Me asocio, señores, a las alegrías de este pueblo generoso de la misma suerte que en días aciagos tuve la fortuna de compartir con él los azares y riesgos de la guerra; y hago votos porque esta obra realizada bajo los auspicios de la paz y del trabajo, abra una nueva era de prosperidad de todo género para este pueblo lo mismo que para la sección occidental y la República entera. (Gutiérrez, 1896)

El editorialista del *Diario Oficial* describía así las festividades:

> El silbido de la locomotora ha anunciado a los hijos de la heroica ciudad una nueva era de civilización y de progreso para la patria salvadoreña... El Gobierno Supremo ha participado también de ese entusiasmo justo; pues él, poseído de la idea de que la unión de los pueblos por medio de vías férreas acrecienta el movimiento progresista del país, contribuyendo poderosamente al desenvolvimiento de riqueza, ve con regocijo todo paso, toda iniciativa que en tal sentido se dé... (*Diario Oficial*, 29 de julio de 1896)

La vía del ferrocarril continuó hacia San Salvador generando una gran expectativa. Fue el 17 de marzo de 1900, cuando la locomotora llegó a la estación capitalina. La inauguración oficial se llevó a cabo el 15 de abril de 1900. En esa oportunidad, el presidente Tomás Regalado le dio continuidad al proyecto y revisó personalmente en varias ocasiones la obra, llegando hasta los lugares en los que se estaba construyendo. En su informe a la Asamblea Nacional del 20 de febrero de 1901, el presidente Regalado mencionó:

> Como consecuencia del mantenimiento del orden, el Gobierno ha logrado atender a empresas de vital importancia para el país, muchas de las cuales ha tenido la satisfacción de ver realizadas tales como la terminación del ferrocarril de occidente, que, como vosotros sabéis se inauguró el 15 de abril del año pasado. (*Diario Oficial*, 20 de febrero de 1901)

El ferrocarril había llegado a San Salvador luego de pasar por múltiples poblados del occidente de la República. Había conectado el principal puerto marítimo con las ciudades más ricas de aquel momento, además, había conectado las fincas, haciendas y pueblos productores de café, dando nuevos bríos a la producción cafetalera y ofreciendo la posibilidad a la población de movilizarse de manera efectiva por primera vez en la historia de este país. Con la inauguración de los primeros tramos del ferrocarril en el occidente, se hicieron visibles los avances que se estaban logrando en relación con la infraestructura. Asimismo, otros proyectos como la inauguración de bancos daban cuenta de que el estado salvadoreño estaba encaminándose hacia una etapa de modernización.

En el **Cuadro 2** se pueden observar algunos de los avances en infraestructura y también en relación con la banca, que se suscitaron en El Salvador a finales del siglo XIX y principios del XX. Como se observa, la primera institución bancaria fue el Banco Internacional de 1880, mientras que el ferrocarril fue la primera obra de tecnología moderna y liberal que irrumpió en la vida cotidiana de los salvadoreños. Este último se afincó en el territorio nacional aun en algunas de las más recónditas localidades, las cuales habían permanecido al margen de los avances tecnológicos del mundo "moderno".

Cuadro 2. Primeros proyectos modernizantes emprendidos por el gobierno de El Salvador 1858 – 1935

Nombre del proyecto modernizante	Fecha o año de inauguración	Características técnicas	Constructor	Avance en infraestructura	Fuente de información
Ferrocarril de occidente	Llegada a San Salvador, 15 de abril de 1900	Tuvo 21 estaciones	The Salvador Railway Construction Company Limited	Fue posible viajar de Santa Ana a San Salvador en 3 horas	García Castro y Cortez Ruiz, 2018, p. 59
Ferrocarril de oriente	Llegada a San Salvador, 1924	Tuvo 98 estaciones, 3 locomotoras, 12 coches de pasajeros y de carga	Gobierno del Salvador Ferrocarril de Guatemala International Railway of Central American	Más de 250 kilómetros de vía férrea	García Castro y Cortez Ruiz 2018, p. 88
Ferrocarril internacional	28 de diciembre de 1929	Vía férrea de San Salvador a frontera con Guatemala en Metapán	International Railway of Central American	El camino desde Puerto Barrios a Puerto Cutuco se logró acortar a 24 horas	García Castro y Cortez Ruiz, 2018, p. 94
Ferrocarril de sangre hacia la ciudad de Santa Tecla	1872	13 km de vía férrea. Vagón halado por mulas	J. L Bueron	13 kilómetros desde la ciudad de Santa Tecla	García Castro y Cortez Ruiz, 2018, p. 27
Ferrocarril de vapor hacia la ciudad de Santa Tecla	1894	Cambio de tracción animal a máquina de vapor	Pablo Orellana y Manuel Ruperto Trigueros	Se completó la vía de Santa Tecla a San Salvador	García Castro y Cortez Ruiz, 2018, p. 31
Primer gran puente de occidente	28 de septiembre de 1884	Inaugurado en 1882. Sentado sobre estribos de cal y canto con casi 40 metros de largo y 10 de alto	The Salvador Railway Construction Company Limited	Puente sobre el río Ceniza que conectó Sonsonate y el Puerto de Acajutla con las demás ciudades del occidente	García Castro y Cortez Ruiz, 2018, p. 35
Primer gran puente de oriente	Lunes, 22 de mayo de 1922	500 mts de largo, 1,222 toneladas, su construcción duró 8 años	International Railway of Central American	Puente ferroviario sobre el río Lempa. Permitió cruzar el río más caudaloso del país en cualquier época del año. Antes de esto, el oriente quedaba desligado del resto del país en invierno	García Castro y Cortez Ruiz, 2018, p. 82
Primer muelle moderno de Acajutla	1900	Tecnología belga de tensores que se movían con la marea, permitía que la locomotora ingresara con la carga	The Salvador Railway	Muelle de primera tecnología para ese momento	García Castro y Cortez Ruiz, tomo II, 2018, p. 109
Primer muelle moderno de La Unión	1908	Permitía que la locomotora ingresara con la carga	René Keilhauer (concesionario)	Primer muelle en la playa de Cutuco, primer muelle moderno de La Unión	García Castro y Cortez Ruiz, tomo II, 2018, p. 66
Transporte marítimo	1858	Para 1914 357 barcos tocaron puertos salvadoreños de diversas compañías	Pacific Mail Steamship Company (primer compañía que llegó al Salvador)	Desde New York a San Francisco tocando puertos salvadoreños	Guzmán, 2000, p. 414
Primer banco privado Banco Internacional De El Salvador	1880	Funciones de banco central: emisión, préstamo y depósito	Accionista mayoritario: Banco Internacional del Guatemala	Primer banco de El Salvador en su época republicana	Acosta, 2014
Primer banco estatal	19 de junio de 1934	Banco Central de Reserva	Asociación Cafetalera Bancos particulares Acciones particulares	Emisión de moneda	bcr.gob.sv
Primer Banco Hipotecario	El 29 de enero de 1935	Banco Hipotecario Capital: 900,000 colones	Asociación cafetalera de El Salvador Asociación ganadera de El Salvador Acciones particulares	Efectuar préstamos con garantía hipotecaria de bienes inmuebles y emitir sus propias obligaciones en forma de cédulas, certificados u otros títulos	Ley del Banco Hipotecario, 1935
Primera casa de la moneda	1892	Emisión de numerario	Central American Mint Limited	Primera moneda de cuño nacional: el colón	Acosta, 2014
Primera moneda de cuño nacional	1893	Circulación de moneda nacional	Gobierno de El Salvador	A pesar de su fundación, la emisión se regularizó hasta la fundación del Banco Central de Reserva en 1934, cuando se prohibió que los bancos particulares emitieran numerario	Acosta, 2014

Nota: Elaboración propia con base en: García Castro y Cortez Ruiz, tomo I y II, 2018; Guzmán, 2000; Acosta, 2014.

El ferrocarril en el oriente salvadoreño

La construcción de la vía férrea a lo largo del territorio salvadoreño fue una de las prioridades de los gobernantes liberales en El Salvador. Aunque inicialmente hubo dificultades para concretar las obras, fue en la década de 1880 cuando se empezaron a inaugurar algunos tramos de la sección occidental. La construcción del ferrocarril se enmarcó en el proceso conocido como las reformas liberales que, como se abordó en párrafos anteriores, tuvo como rasgo distintivo su continuidad. De tal forma que, aunque los sobresaltos políticos no estuvieron ausentes, ninguno de los gobiernos instaurados consideró cuestionar o anular los cambios o proyectos que habían iniciado sus antecesores. Es decir, aunque se depusieron gobernantes y se instauraron otros, estas transformaciones u obras siguieron vigentes, ya que "cada nuevo gobierno se comprometió en su profundización y consolidación" (López Bernal, 2008, pp. 1772 y 1773). En ese sentido, puede notarse que la construcción del ferrocarril fue una de las prioridades de estos gobiernos, ya que a pesar de que se sucedieron diversos gobernantes, los proyectos ferroviarios siguieron avanzando, aún con los problemas o desavenencias que se dieran en el proceso. Asimismo, el ferrocarril sería un símbolo prioritario del discurso liberal de la época, que apelaba a la búsqueda del orden y el progreso y a la instauración de un país moderno, además de verse como un símbolo tangible de la modernidad que estaba alcanzando el país. Desde el gobierno del mariscal Santiago González, todas las administraciones hasta 1929 tuvieron, entre sus principales proyectos, la ampliación y desarrollo de la vía ferroviaria, de tal forma que tuvieron que ver con empresas y empresarios del ferrocarril.

La búsqueda del progreso fue uno de los principales objetivos que pretendían alcanzar los gobiernos liberales. En su ideario, consideraban que el progreso podría alcanzarse, en gran medida "mediante el fomento de las ventas al exterior, el ingreso del capital foráneo y la construcción de las vías de comunicación modernas" (Fonseca, 1996, p. 193). El ferrocarril se convirtió en una de las principales obras que se impulsaron en esa época, era una vía de comunicación moderna que facilitaría el transporte de las mercancías hacia los puertos y, además, conectaría los territorios anteriormente dispersos y aislados.

La construcción de la vía férrea en el oriente salvadoreño se inició a finales de la década de 1890. No obstante, desde la década de 1870, en la contrata firmada en el mandato del mariscal González se había propuesto la construcción de un ferrocarril que, partiendo del Puerto de La Unión, llegara a las principales ciudades y localidades del oriente de El Salvador. Cabe mencionar que esta primera propuesta hacía referencia a la construcción de un ferrocarril de tracción "a fuerza de sangre", es decir, no a vapor como el de Panamá. No obstante, dicho proyecto no pudo concretarse en el oriente salvadoreño, debido a que el resultado de esta contrata fue únicamente la construcción de 13 kilómetros en el tramo de Santa Tecla a San Salvador, que fue conocido como "el ferrocarril de sangre", debido a que era halado por caballos.

En la década de 1890, se firmó un conjunto de contratas que proponían la construcción del ferrocarril en el oriente; sin embargo, se trató de proyectos que nunca pudieron ejecutarse. El Puerto de La Unión, conocido como el Puerto de Cutuco, había sido a inicios y mediados del siglo XIX el principal puerto del Estado salvadoreño. En esa época, la región oriental tenía

una destacada función en la economía del país, gracias a su importante producción añilera, a sus ferias comerciales y a sus vínculos comerciales con Honduras. El enclave natural de dicho puerto ofrecía "un fondeadero seguro durante todo el año, al estar resguardado de vientos y mareas en la bahía de Conchagua" (Pérez, 2018, p. 135). En el periodo de 1847-1857, un total de 725 navíos entraron a puertos salvadoreños, de los cuales, 414 se registraron en el Puerto de Cutuco, 278 en Acajutla, 30 en La Libertad y 3 en La Concordia (Pérez, 2018, p. 134). Sin embargo, esto cambió a finales del siglo XIX, cuando el cultivo del café le otorgó mayor preponderancia a la zona cafetalera de occidente y, por consiguiente, al Puerto de Acajutla. De tal forma que el ferrocarril sería construido primero en el occidente, y posteriormente en el oriente.

El gobierno salvadoreño asumió, en un principio, la construcción de la vía férrea desde el Puerto de La Unión. Después de varias contratas fallidas, finalmente el Estado asumió el compromiso y los trabajos de la vía iniciaron en diciembre de 1895. El primer tramo que se construyó fue el comprendido entre La Unión y San Miguel, concluido en 1897. Los trabajos se paralizaron al año siguiente (1898) debido a la crisis que atravesó el país. Posteriormente, en los primeros años del nuevo siglo, el Estado salvadoreño debió someter a consideración un conjunto de contratas para concesionar la construcción de la vía férrea en el oriente, al igual que lo había hecho en occidente. Después de la pausa obligatoria, la construcción fue retomada unos años más tarde, siempre a cargo del gobierno, ya que todavía no se había logrado una concesión para la continuidad de los trabajos. En 1907, el único tramo en explotación entre La Unión y San Miguel fue cerrado a causa de las pésimas condiciones en que este se encontraba.

En 1908, se firmó una contrata entre Carlos Alberto Ávalos, en representación del gobierno, y el señor René Keilhauer, representante de Minor Keith, contratista del ferrocarril interoceánico y dueño de la United Fruit Company, de capital estadounidense. Esta contrata se le conoce como la Ávalos-Keilhauer (Contrata para la construcción de un ferrocarril de La Unión a la frontera de Guatemala con ramal a Ahuachapán. FENADESAL, Archivo periférico, subfondo: Bóveda Histórica, Caja 95). En julio de 1908, Keilhauer traspasó los derechos de la contrata a la compañía Guatemala Railway Company, la cual asumió la construcción de la vía. Sería esta contrata la que diera el banderillazo definitivo para la continuidad de los trabajos en el oriente salvadoreño (García y Cortez, 2018, pp. 70-71). La firma de esta contrata se dio en un contexto particular, en el que la idea de un ferrocarril panamericano había tomado una destacada relevancia. Estados Unidos había incorporado el tema de la construcción de un ferrocarril panamericano en los pactos de Washington, en ellos se adscribió el gobierno salvadoreño. De tal forma que El Salvador, al igual que otros países latinoamericanos, firmó contratos ferrocarrileros con una compañía estadounidense (Lindo Fuentes, 2019, pp. 44-45). Según la contrata Ávalos-Keilhauer, el ferrocarril de oriente sería parte de la sección salvadoreña del ferrocarril internacional. Este ferrocarril partiría del Puerto de La Unión, pasando por la zona oriental, hasta llegar a San Salvador. Posteriormente, se construiría el tramo del ferrocarril internacional desde la capital, rumbo a Santa Ana, hasta llegar a la frontera con Guatemala.

En la década de 1910, se inauguraron formalmente los trabajos de construcción de la vía en el oriente, esta vez por la compañía Guatemala Railway Company. En 1911 y 1912, René Keilhauer debió firmar dos contratas más con el gobierno salvadoreño con el fin de mejorar

algunas cláusulas de la primera contrata, la de Ávalos-Keilhauer. En 1912, la Guatemala Railway Company se incorporó a la International Railways of Central America, conocida por sus siglas en inglés como IRCA (García y Cortez, 2018, p. 74). Esta última compañía sería la encargada de la construcción del ferrocarril en el oriente y de la sección del ferrocarril internacional en territorio salvadoreño.

Con los inicios de la construcción de la línea férrea en el oriente salvadoreño, este empezaba a sumarse a la era del progreso. Esta era había iniciado en El Salvador, desde la perspectiva del discurso liberal, con la construcción de las primeras líneas férreas en el occidente. El 15 de abril de 1910, fueron inaugurados los trabajos que daban continuidad a la construcción de la vía férrea en La Unión rumbo a San Miguel. En toda la región de oriente se hacía sentir la emoción al haberse retomado la construcción de la obra ferroviaria, así lo informó el *Diario del Salvador*:

> gran fiesta declarada en toda la región Oriental, por inauguración trabajo ferrocarril en La Unión. Oriente despierta de su letargo. El progreso llama a sus puertas, y los habitantes todos le aclaman agradeciendo al mandatario [Fernando Figueroa] empresa tan benéfica.

El mismo medio manifestaba: "obra que sintetiza progreso y el amor que por el pueblo salvadoreño tiene el actual gobierno del General Figueroa" (El ferrocarril oriental del Salvador. Inauguración de los trabajos hoy. *Diario del Salvador*, 15 abril de 1910, p. 1). Los periódicos de la época daban cuenta de la alegría que suscitaba la continuidad de los trabajos, y quedaba en evidencia que el ferrocarril fue visto, al igual que en occidente, como un símbolo material del progreso que encaminaba a la zona oriental en la era de la civilización.

La continuidad de los trabajos de construcción de la vía ferroviaria en La Unión fue celebrada con alegría. Las poblaciones del departamento oriental de San Miguel externaron la alegría y gratitud al gobierno por haber dado continuidad a este proyecto. El presidente Figueroa no pudo acudir a dicha inauguración; sin embargo, el Dr. Francisco G. Machón, fue el encargado de leer el mensaje telegráfico que envió el mandatario. En dicho discurso felicitó a la población de oriente por estar de plácemes en la inauguración de dichos trabajos, la tónica del discursó hizo énfasis en que "al inaugurar el ferrocarril, se inicia una nueva era de progreso y engrandecimiento, cuyo alcance no podemos aún columbrar" (Fiestas en la inauguración de los trabajos del ferrocarril oriental. *Diario del Salvador,* 18 abril de 1910, p. 1).

En julio de 1912, dos años después de haberse continuado los trabajos, fue inaugurado el primer tramo del ferrocarril en la ciudad de San Miguel. Esta ciudad era la localidad medular de la zona oriental, por lo que la llegada del ferrocarril a tierra migueleña fue un acontecimiento de gran algarabía. Al evento se hicieron presentes el presidente de la República, el Dr. Manuel Enrique Araujo, el presidente de la Suprema Corte de Justicia y otros ministros. En los discursos que se brindaron se hizo énfasis en que se estaba inaugurando una obra de positivo progreso y utilidad, que fomentaría el comercio de San Miguel con las localidades de La Unión y que, además, daría vigor a la agricultura. Por su parte, en el discurso que brindó el representante de la compañía, el señor René Keilhauer, destacó que la compañía había tenido que lidiar con la desconfianza que se había originado con los antecedentes de las infructuosas contratas de inicios de siglo, las que se habían quedado en letra muerta.

Sin embargo, la compañía había demostrado en poco menos de dos años que podía ofrecer buenos resultados a la sociedad salvadoreña (Ecos de la inauguración del ferrocarril de La Unión a San Miguel. *Diario del Salvador*, 19 de julio de 1912). La inauguración del ferrocarril en San Miguel fue una celebración jubilosa, que abrió las puertas a una nueva dinámica de movilidad para la población del oriente de la República. En esa misma celebración, el presidente Araujo colocó el último clavo de plata con el que se daban por concluidos los trabajos de la línea de La Unión a San Miguel y colocó el primer clavo para los trabajos de la sección de San Miguel al río Lempa.

A pesar de los problemas que surgieron o de los retrasos imprevistos, el ferrocarril de oriente se siguió construyendo sin mayores interrupciones desde la década de 1910. Las proyecciones eran construir la vía férrea en el oriente hasta llegar a San Salvador. De tal forma que en los planes de cada gobierno se veía la obra ferroviaria como uno de sus principales proyectos. En enero de 1913, el presidente de la República, Manuel Enrique Araujo, realizó un viaje a Zacatecoluca. En su visita, el gobernante contrajo el "solemne compromiso con el Departamento de La Paz: la construcción de un ramal del ferrocarril que una a Zacatecoluca con la línea central de la vía férrea de oriente" (*La República*, periódico semioficial del Supremo Gobierno. N. 149. San Salvador, 18 de enero de 1913, Año III. p. 1). Araujo se comprometió a trabajar para lograr que la locomotora llegara pronto a dicha ciudad. Para los gobiernos de la época, era imperioso conectar las principales ciudades del país con los puertos.

Al ferrocarril que se construyó en el oriente se le conoció como el ferrocarril de oriente, ya que su punto inicial fue la ciudad portuaria de La Unión, en el oriente salvadoreño, y de ahí partiría a los demás departamentos y localidades de la zona, a excepción de algunas localidades al norte, hasta llegar a la ciudad capital, San Salvador. También se le conocería como el ferrocarril de la IRCA, International Railways of Central America, la compañía que lo construiría y manejaría hasta su nacionalización a mediados de la década de 1970.

Los trabajos en el ferrocarril de oriente siguieron avanzando después de su inauguración en San Miguel. A finales de 1912, los trabajos llegaban ya cerca del departamento de Usulután. El *Diario del Salvador* dio cuenta que un grupo de pobladores usulutecos fueron «a visitar los campamentos de los trabajos, a ocho kilómetros viniendo de San Miguel, comentaron que "todo esta[ba] listo y preparado para tender los rieles"» (El ferrocarril oriental avanza. *Diario del Salvador*, 9 de noviembre de 1912, p. 1). La población se emocionaba con la idea de la próxima llegada de la locomotora a sus localidades.

En agosto de 1913, el *Diario del Salvador* anunció que "dentro de poco tiempo llegará la primera locomotora del ferrocarril oriental a la ciudad de Usulután", al momento de llegar la vía a dicha ciudad se habrían construido, consideraba el periódico, probablemente: "como 120 quilómetros [*Sic*], de esa vía". La continuidad de la construcción de la vía férrea se informaba en los diversos medios escritos, así la población podría estar conocedora de los avances en los trabajos. En la misma nota se señalaba que "entonces, para que el progreso deje oír su potente voz en todo el país, solo faltarían dos ramales que irremisiblemente tienen que construirse". La nota hacía referencia a la construcción del tramo de Acajutla a Santa Ana, pasando por Ahuachapán, y del correspondiente al ferrocarril internacional, de Santa Ana a Metapán, dicha línea empalmaría en la frontera con el que se construiría del lado guatemalteco en Zacapa. (Crónica de la semana. Los ferrocarriles en el Salvador. *Diario del*

Salvador, 24 de agosto de 1913, p. 1). El ferrocarril de oriente fue inaugurado en Usulután, el 5 de noviembre de 1913. En febrero de 1914, la vía ferroviaria llegó hasta Jiquilisco siempre en el departamento de Usulután. Para el 1 de abril de 1914, los trenes que partían del Puerto de La Unión llegaban hasta Jiquilisco, habiendo recorrido un trayecto de 115 km. (García Castro y Cortez Ruiz, 2018, p. 79).

La década de 1910 fue de expansión de los sistemas ferroviarios. El *Diario del Salvador* señalaba que el ferrocarril era un "símbolo del progreso humano", y que "el riel de acero va enseñoreándose cada vez más del continente americano". Para esa época, muchas de las naciones americanas estaban construyendo sus respectivos sistemas ferroviarios, El Salvador no era la excepción. Las naciones estaban "tejiendo una red prodigiosa de caminos de hierro"; cabe señalar que el proyecto del ferrocarril internacional empezó a construirse en esta época y pretendía unir, mediante vía férrea, a varios países americanos (Los ferrocarriles americanos. *Diario del Salvador*, 2 de mayo de 1914, p. 4). Para abril de 1914, se habían construido un total de 11 estaciones, a lo largo de los departamentos de La Unión, San Miguel y Usulután, siendo Jiquilisco la última estación erigida (García Castro y Cortez Ruiz, 2018, p. 79).

En El Salvador se seguía avanzando en la construcción de la vía. Uno de los principales retos de la IRCA, compañía que construyó y administró el sistema ferroviario en el oriente salvadoreño, fue la construcción del puente ferroviario sobre el río Lempa. En julio de 1913, se habían empezado los trabajos en el tramo de Usulután al río Lempa. En el *Diario del Salvador* se informó: "los trabajos para el Lempa están ya empezados, habiéndose hecho dos puentes pequeños sobre dos riachuelos cercanos a dicha ciudad" (Próxima inauguración de un ramal del Ferrocarril de Oriente. *Diario del Salvador,* 31 de julio de 1913, p. 1). La línea que se construiría pasaría por el río Lempa, río que históricamente había sido considerado como una frontera geográfica que dividía las zonas que actualmente comprenden el oriente y centro-occidente salvadoreños.

La construcción del puente ferroviario sobre el río Lempa estuvo a cargo de la compañía estadounidense IRCA, en su punto limítrofe entre los departamentos de Usulután y San Vicente, y se llevó a cabo en el primer cuarto del siglo XX. A mediados de 1914, se inició la construcción de las pilastras del puente. Cabe destacar que, paralelamente a la edificación del puente sobre el Lempa, la línea ferroviaria se siguió construyendo rumbo a San Salvador. El 13 de diciembre de 1916, el apoderado legal de la IRCA, René Keilhauer, informó al Ministerio de Fomento de la República, que la compañía en Guatemala había contratado a "los señores Penney Brown la edificación del puente definitivo sobre el Río Lempa" (Comunicación del Señor René Keilhauer al Ministro de Fomento. República de El Salvador, 13 de diciembre de 1916. FENADESAL, Archivo periférico, subfondo: Bóveda Histórica, Caja 95, Exp. 1). Asimismo, informaba que "después de quince días de trabajos preliminares, el 8 del corriente [diciembre] empezaron las obras para la erección de dicho puente definitivo sobre el Río Lempa". El Ministerio público respondió al señor Keilhauer que el gobierno recibía la noticia con mucha alegría (Comunicación del Ministerio de Fomento. República de El Salvador, 15 de diciembre de 1916. FENADESAL, Archivo Periférico, subfondo: Bóveda Histórica, Caja 95, Exp. 1).

Para mayo de 1917, los trabajos de construcción del puente sobre el Lempa empezaban a avanzar (Avance de los trabajos del ferrocarril de oriente. *Diario del Salvador*, 22 de mayo de 1917, p. 3). Los materiales para la construcción del puente llegaban procedentes de Estados

Unidos y arribaban en el Puerto de Cutuco, puerto manejado por la IRCA. La construcción del puente sobre el río Lempa hacía visibles los adelantos en infraestructura que estaba logrando el país en aquella época; cuando se hablaba de esta infraestructura, la prensa hacía énfasis en que sería una obra moderna. Mientras se terminaba de construir el puente, las personas se transportaban desde el oriente en trenes hasta San Marcos Lempa, de ahí abordaban barcazas que los transportaban a la otra orilla del río hacia la localidad de San Nicolás Lempa. En época de lluvias, en muchas ocasiones se vio suspendido el servicio de trenes y el traslado de personas en el río, ya que su caudal crecía y se volvía peligroso. Para octubre de 1921, se suspendió el servició debido al fuerte invierno que azotaba.

El 29 de mayo de 1922, el gerente general de la IRCA, Mr. W. E. Mullins, informó al apoderado de la IRCA, René Keilhauer, que "el nuevo puente de acero en Lempa se puso al servicio para todos los trenes, el lunes, Mayo 22/1922", y que se había quitado la armazón de madera para evitar que se obstruyera el río con los escombros de basura que arrastraba la corriente. En dicha correspondencia, le mencionaba también que faltaba completar aún "el relleno a las entradas del nuevo puente" y había que "remachar todavía alguna parte y pintarlo" (Correspondencia de W. E. Mullins a René Keilhauer. FENADESAL, Archivo Periférico, subfondo: Bóveda Histórica, Caja 95, Exp. 4). El mismo gerente Mr. Mullins inspeccionó la obra el 23 de julio, antes de que fuera entregada formalmente. En definitiva, el puente fue entregado oficialmente el 30 de julio de 1922, muchas autoridades se hicieron presentes al acto oficial que prepararon los miembros de la compañía IRCA (Entrega oficial del gran puente sobre el río Lempa. *Diario del Salvador*, 31 de julio de 1922, p. 2). La obra fue considerada, al momento de su inauguración, como el puente más grande de Centroamérica. En correspondencia enviada al Ministro de Fomento se describió de la siguiente manera:

> Es una hermosa obra hecha a conciencia, habiendo llegado en la cimentación de los pilares a muchos piés (*Sic*) bajo el nivel del mar, para apoyarlos en roca firme. Los pilares son de cemento armado y la estructura toda de acero. Es el mayor puente que hay en toda Centro América y uno de los mayores de toda la América Latina. Su costo es de más de un millón de colones. (Correspondencia de Antonio Sanz Agero, de la IRCA. FENADESAL, Archivo Periférico, subfondo: Bóveda Histórica, Caja 95, Exp. 4)

El puente tenía una longitud de 1,729 pies ingleses con tres y media pulgadas. El gobierno de la época consideró que con esta obra de infraestructura se estaba dando grandes pasos en el camino de la modernización de la nación.

La línea del ferrocarril de oriente se construyó pasando por el río Lempa, en jurisdicción del departamento de Usulután, hacia San Vicente y La Paz. A mediados de 1916, la locomotora llegó a la localidad de Zacatecoluca, en esa fecha estaban más de 400 personas empleadas en las obras de construcción de la vía, entre Zacatecoluca y San Vicente (Los trabajos del ferrocarril de Oriente. *Diario del Salvador*, 17 de julio de 1916, p. 1). Para esa época, las personas que viajaban de San Salvador hacia el oriente podían viajar en automóvil, o por otro medio como diligencias, hasta Zacatecoluca y ahí abordar un tren que los llevara hasta el Puerto de Cutuco en La Unión.

El ferrocarril llegó a San Vicente a finales de diciembre de 1917; la celebración de inauguración fue de mucha alegría en esta localidad (Inauguración en San Vicente. La

rambla que conduce a la estación del ferrocarril. *Diario del Salvador*, 24 de diciembre de 1917, p. 7). El 22 de abril de 1920 fue inaugurado el tramo del ferrocarril entre San Vicente y Cojutepeque, al magno evento asistieron el presidente de la República, Jorge Meléndez, presidentes de los Poderes Legislativo y Judicial, miembros del Gabinete y otras autoridades locales (Inauguración del tramo del ferrocarril oriental de San Vicente a Cojutepeque. *Diario del Salvador*, 24 de abril de 1920, p. 1). Como en todos los actos de inauguración de tramos ferroviarios, este sirvió para hacer visible que el gobierno en turno seguía comprometido con la expansión de la red ferroviaria ya que así el progreso estaba llegando a todo el territorio salvadoreño. La línea férrea se continuó construyendo rumbo a la capital salvadoreña, pasando por varias localidades, entre ellas: San Martín, Ilopango y Soyapango. Finalmente, el ferrocarril de oriente llegó a San Salvador en 1924, la estación central se estableció en las inmediaciones de la avenida Peralta, al oriente de la ciudad. Tuvieron que pasar 24 años después de la llegada del ferrocarril de occidente a San Salvador para que buena parte del territorio salvadoreño, a excepción de algunas zonas al norte, quedaran conectadas a través de la vía férrea (García Castro y Cortez Ruiz, 2018, p. 88).

La misma compañía que construyó el ferrocarril en el oriente, la International Railways of Central America, edificó la línea de la sección salvadoreña correspondiente al ferrocarril internacional. En mayo de 1920, se pactó una nueva contrata que sería un anexo a la firmada en 1908. La finalidad de esta era la construcción del tendido ferroviario de San Salvador hacia Santa Ana, en la frontera con Guatemala, y que correspondería al ferrocarril internacional.

La sección guatemalteca se empezó a construir a finales de 1924. En el caso salvadoreño, hacia febrero de 1926, el *Diario del Salvador* daba cuenta que "marchan de manera satisfactoria los trabajos de la línea férrea de San Salvador a Texistepeque y de ahí a la frontera norte del departamento", en esa fecha se encontraban terminados 30 kilómetros desde la capital hasta el río Acelhuate (Los trabajos del ferrocarril. *Diario del Salvador*, 8 de febrero de 1926, p. 7). A mediados del mismo año, el tendido llegaba hasta Guazapa; para diciembre, los trabajos llegaron a los suburbios de Santa Ana. A inicios de 1927, se inauguró el tramo de Soyapango hacia Santa Lucía, en el departamento de Santa Ana. El presidente Alfonso Quiñónez Molina se transportó en el viaje inaugural, y formó parte de las celebraciones de inauguración de dicho tramo (La solemne inauguración del tramo ferroviario Soyapango-Santa Lucía. *Diario del Salvador*, 17 de enero de 1927, p. 1).

A finales de 1928, faltaban solamente tres millas para concluir la vía en la sección salvadoreña del ferrocarril internacional, haciendo falta un tramo mayor en su contraparte guatemalteca. Finalmente, el 28 de diciembre de 1929, se realizó la inauguración oficial del ferrocarril internacional entre El Salvador y Guatemala. Los presidentes de ambos países, Pío Romero Bosque y el general Lázaro Chacón, de El Salvador y Guatemala respectivamente, estuvieron presentes junto a sus gabinetes. El gobierno salvadoreño hizo manifiesta su alegría al verse concluida una obra que unía a ambas Repúblicas y, además, que esta le daba una salida al océano Atlántico (*Diario Oficial*, 30 de diciembre de 1929). Con la inauguración del ferrocarril internacional se cerraba una etapa de construcción ferroviaria en el oriente salvadoreño iniciada, de forma ininterrumpida, a partir de 1908 por la compañía estadounidense IRCA. Para 1929, El Salvador estaba ya interconectado a través de la línea férrea con sus principales puertos.

Conclusiones

Es notorio que las ideas liberales habían llegado al país, sin embargo, esto no era nuevo, pues desde las independencias centroamericanas de 1821, ya se conocían las ideas de la ilustración y la razón. Quizás el logro más grande de esta primera oleada de liberalismo centroamericano fue la independencia en sí misma que permitió dejar atrás los títulos nobiliarios y los privilegios del antiguo régimen. A pesar de esto, las nuevas instituciones y la infraestructura cambiaron solo a partir de la época liberal, misma que se ha reseñado en este breve estudio.

Si la era de la razón y prosperidad consistía en dominar la naturaleza y extraer la riqueza que en ella estaba, el pequeño grupo de agroexportadores lo lograron de la mano de la tecnología traída por los aventureros, hombres de negocios e ingenieros ingleses y estadounidenses.

No cabe duda de que el ferrocarril fue el símbolo de una nueva época en El Salvador, fue también el medio por el cual el Estado se hizo presente en todo el territorio nacional pues tanto el correo, como las fuerzas armadas y los emisarios gubernamentales viajaban en el tren, además de la población en general. En 1929 que se finalizó toda la vía, los territorios de oriente, centro y occidente salvadoreños, a excepción de algunos tramos del norte, por primera vez estuvieron comunicados. Los beneficios de la revolución industrial habían llegado al país.

A través de las fuentes primarias de la época se ha podido constatar que el ferrocarril fue considerado como un símbolo de modernidad y progreso en el contexto de los gobiernos liberales. Dicho proyecto de infraestructura dinamizó la economía y, aunque también cargó de onerosos pagos al Estado salvador, fue un medio de transporte vital en la primera mitad del siglo XX.

Referencias Bibliográficas

Fuentes primarias:

Arriola J. F. y Mena A., *Informe de la comisión revisora de contratas*. San Salvador, 31 de agosto de 1885.

Daniel Angulo al redactor del "Padre Cobos. Sonsonate, 12 de noviembre de 1885.

Inauguración del ferro-carril de Santa Ana, *Diario Oficial de El Salvador*, miércoles 29 de julio de 1896.

Inauguración del ferro-carril occidental de Acajutla a Santa Ana. (1896). *Discurso del presidente Rafael Gutiérrez.* Imprenta Nacional.

Moreno, T. "Discurso pronunciado en la inauguración del ferrocarril de Sonsonate", *Diario Oficial*, tomo 13, N°. 170, p. 111, miércoles 2 de agosto de 1882.

Telegrama del General Belloso al Ministro de Gobernación, 5 de junio de 1882, 2:20 p. m.

Fuentes secundarias:

Acosta, A. (2014). *Los orígenes de la burguesía en El Salvador: el control sobre el café y el Estado 1848-1890*. UFG Editores.

Bastian, J.-P. (1990). *Protestantes, liberales y francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*. Fondo de Cultura Económica.

Fonseca, E. (1996). *Centroamérica: su historia.* FLACSO, EDUCA.

García Castro, C. y Cortez Ruiz, I. (2018). *Entre rieles y durmientes: ferrocarriles en El Salvador (1872-2018).* Ministerio de Cultura.

Gudmundson, L. y Lindo Fuentes, H. (1995). *Central America, 1821-1871. Liberalism before Liberal Reform.* University Alabama Press.

Guerra, F-X. (1992). *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Editorial MAPFRE.

Herrera, S.A. (2005). La invención liberal de la identidad estatal salvadoreña, 1824-1839. En *ECA: Estudios Centroamericanos*, (684), 913-936.

Guzmán, J., D. (2000). *Obras escogidas*. Dirección de Publicaciones e Impresos.

Kuntz, S. (2015). *Historia mínima de la expansión ferroviaria en América Latina.* Colegio de México.

Lauria, A. (2003). *Una república agraria.* Dirección de Publicaciones e Impresos.

Lindo Fuentes, H. (1994). La introducción del café en El Salvador. En H. Pérez Brignoli y M. Samper (Comps.). *Tierra, Café y sociedad.* FLACSO.

Lindo Fuentes, H. (2002). *La economía de El Salvador en el siglo XIX.* Dirección de Publicaciones e Impresos.

Lindo Fuentes, H. (2011). Tierra, economía y sociedad en el siglo XIX. En S. Herrera (Coord.). *El Salvador: Historia mínima, 1811-2011.* Secretaría de Cultura de la Presidencia de la República.

Lindo Fuentes, H. (2015). El proceso económico. En: López Bernal, C G. *El Salvador. Historia contemporánea, 1808-2010.* Fundación MAPFRE y Editorial Universitaria.

Lindo Fuentes, H. (2019). *El alborotador de Centroamérica. El Salvador frente al imperio.* UCA Editores.

López Bernal, C. G. (2000). Tiempos de liberales y reformas. 1871-1894, en Á. Magaña (Ed.). *El Salvador: La República*, Fomento Cultural, Banco Agrícola.

López Bernal, C. G. (2007). *Tradiciones inventadas y discursos nacionalistas: El imaginario nacional de la época liberal en El Salvador, 1876-1932.* Editorial e Imprenta Universitaria.

López Bernal, C. G. (2008). "Las reformas liberales en El Salvador y sus implicaciones en el poder municipal, 1871-1890". *Memoria Noveno Congreso Centroamericano de Historia*. Universidad de Costa Rica.

López Bernal, C. G. (2018a). "Comunidades indígenas en El Salvador del siglo XIX: Imaginarios y prácticas políticas. Una discusión desde la historiografía". En López Bernal, C G. *Miradas para repensar el siglo XX: El Salvador 1880-1990.*

López Bernal, C. G. (2018b). *Municipalidades, gobernaciones y presidencia en la construcción del Estado en El Salvador, 1840-1890*. Editorial Universitaria.

Pérez Brignoli, H. (1990). *Breve historia de Centroamérica.* Alianza Editorial.

Pérez Fábregat, C. (2014). "La formación del Estado salvadoreño: fiscalidad, institucionalidad y territorialidad, 1821-1950. Un balance y nuevas propuestas para su estudio". En Acuña, V. H. *Formación de los Estados Centroamericanos.* San José, Costa Rica.

Pérez Fábregat, C. (2015). *El proceso de construcción del Estado de El Salvador. Una mirada desde el Oriente, 1780-1865.* Universitat de Barcelona.

Pérez Fábregat, C. (2018). *San Miguel y el oriente salvadoreño. La construcción del Estado de El Salvador, 1780-1865.* UCA Editores.

Schneider, A. (2014). *Construcción del Estado y regímenes fiscales en Centroamérica.* Guatemala: F&G Editores.

Taracena, A. (1993). Liberalismo y poder político en Centroamérica (1870-1929). En V. H. Acuña, *Historia General de Centroamérica* Tomo IV. *Las repúblicas agroexportadoras.* FLACSO.

Taracena, A. (1995). Historia política de Centroamérica (1821-1930). En Vannini, M. (Ed.). *Encuentros con la Historia.* Managua, Nicaragua: Instituto de Historia de Nicaragua, Universidad Centroamericana (UCA).

Turcios, R. (2015). La vida política. En López Bernal, C G. *El Salvador. Historia contemporánea, 1808-2010.* Fundación MAPFRE y Editorial Universitaria.

Valdés, R. A. (2011). El liberalismo político de finales del siglo XIX. En S. Herrera (Coord.). *El Salvador: Historia mínima, 1811-2011.* Secretaría de Cultura de la Presidencia de la República.

Walter, K. (2012). *CEPA: una institución del Estado salvadoreño haciendo historia*. CEPA.

Wilson, E. (2004). *La crisis de la integración nacional en El Salvador, 1919-1935*. Dirección de Publicaciones e Impresos.

Línea editorial
Género
y diversidad
cultural